رسائل الكندي الفلسفية

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى ـ رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص — تناهي جرم العالم
ما لانهاية له — وحدانية الله وتناهي جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الهادي أبو ريدة

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

يطلب من

دار الفكر العربي
لجنة التأليف
مكتبة الخانجي

القاهرة

رسائل الكندي الفلسفية

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى – رسالة حدود الأشياء ورسومها،
الفاعل الحق والفاعل الناقص — تناهي جرم العالم
مالا نهاية له — وحدانية الله وتناهي جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الهادي أبو ريدة

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

مطبعة حسان
١٤١ م شارع الجيش – القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

الإهداء

إلى روح أستاذى طيب الذكر المرحوم
الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق
الذى شجعنى وساعدنى على نشر هذه الرسائل

محمد عبد الهادى أبو ريدة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين — وبعد :

هذا هو القسم الأول من الطبعة الثانية لرسائل الكندى التى كنت قد نشرتها ، بحسب مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٠ ، منذ أكثر من ربع قرن[1] .

وإنى ، إذ أقدم هذه المجموعة الأولى منها ، أرجو أن تتلوها مجموعات أخرى تشمل بقية الرسائل التى سبق لى نشرها ، ورسائل ونصوصاً أخرى كنت قد أعددتها للنشر وحالت الأسفار دون إخراجها للقراء .

وهذه المجموعة الأولى تضم أكبر وأهم كتاب حفظته لنا الأيام من مصنفات الكندى الفلسفية ، ومعه رسائل أخرى ذات صلة وثيقة بفلسفته :

كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

« فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

« إيضاح تناهى جرم العالم .

« فيما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذى يقال لا نهاية له .

« فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

وكل هذه الرسائل مرتبطة فى الموضوع ، وبعضها يتناول فكرة أساسية فى تفلسف الكندى ، كما بينت ذلك فى تقديم كل منها .

---

(١) نشرتها دار الفكر العربى عام ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

وهذا التقديم لكل رسالة بشرح خطتها وأهم ما فيها من أفكار ، بحيث يجد القارىء في هذه المقدمات جوانب من آراء فيلسوف العرب .

ولست بحاجة إلى القول بأن هــذه الطبعة الجديدة تمتاز على سابقتها بإضافات وإيضاحات في المقدمات وبتصحيح لبعض المواضع بعد مزيد من تأمل الأصل المخطوط العسير القراءة والاستعانة في التصحيح بمصادر مخطوطة أخرى وبمراجع ثانوية تناولت آراء الكندى .

والقارىء لا يجد في هذه الطبعة الجديدة المقدمة الضافية التي كانت للطبعة الأولى واشتملت على وصف مخطوط استانبول وعلى آراء الكندى الفلسفية .

والحق أنه بعد نشرتنا لرسائل فيلسوف العرب ظهرت على أساسها دراسات كثيرة لجوانب من فلسفته ، بلغات مختلفة ، كما نشرت نصوص قليلة له ، وذلك خصوصاً بمناسبة مهرجان بغداد والكندى عام ١٩٦٢ .

ومع أنه قد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة الكندى لها صبغة أكاديمية ، فإن دراســة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لاتزال بعيدة عن الإحاطة والكمال ، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطا ، وإني مشتغل بإعدادها للنشر ، بالاشتراك مع بعض الباحثين الشبان الذين عكفوا على دراسة الكندى .

وإني لأرجو ألا يطول انتظار القراء حتى يجدوا لى كتاباً وافياً بفلسفة الكندى وآثاره ، بتوفيق الله ، كما أرجو أن أكون بإخراج رسائل فيلسوف العرب من جديد على نحو أوفى وأكمل ، معيناً للباحثين والقراء على دراسة فلسفته دراسة أعمق وأوسع والله الموفق ؟

القاهرة : في رمضان سنة ١٣٩٨ هـ   محمد عبد الهـادى أبو ريدة

أغسطس سنة ١٩٧٨ م

كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى

مقدمة

هذا الكتاب أطول ما بين أيدينا من مصنفات الكندى ، كتبه للخليفة المعتصم بالله الذى ولى الخلافة بين عامى ٢١٨ و٢٢٧هـ (٨٣٣-٨٤٢م).

ونحن نعلم أن الكندى كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب ابنه أحمد[1] . ولا شك أنه كتب هذا الكتاب أيام صلته بقصر الخلافة وحظوته فيه ، بدليل ما نجده فى أوله من رفع لشأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما تمسك به أهم من الخير . ويشير الكندى فى كتابه « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى» هذا.

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام كأنه تمهيد ، وهو يدل على علو تصور الكندى ، الفيلسوف العربى ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

والفلسفة عنده شرف على جميع العلوم ، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة إنما هو للفلسفة الأولى التى هى : « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هى علم الحق الأول أو العلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندى

---

(١) تتمة صوان الحكمة للبيهقى ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ ص ٢٥ .

أنها أعلى العلوم الفلسفية مرتبة ، وأن يتمثل له الفيلسوف التام رجلا محيطاً بهذا العلم الأشرف .

* * *

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء تظهر فيها ملامح مرحلة البداية في وضع المصطلح الفلسفي العربي كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه[1] ، يتكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع من تآليفه الفلسفية ، وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أى ، لم ؟

١ — السؤال عن إنّيّة الشيء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعنى ما هو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أى الأشياء هو ؟ يعنى أى فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعنى لم هو ؟ اعنى السؤال عن علته الغائية أو التمامية كما يقول .

ويقول الكندى إنه إذا اجتمع السؤال عن : ما هو الشيء ؟ وأى شيء هو ، كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم عن كيفية انبناء العلم بشيء من العلل الأربع على العلم بالآخر : فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ، والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه

---

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية وهذه تسميتها غالباً بعد الكندى ، — الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ، الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ، وأخيراً العلة المتممة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشيء » يعنى العلة الغائية بحسب الإصطلاح الفلسفى بعد الكندى . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاما أكثر تفصيلا فى رسالة الكندى فى « الابانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

(أنظر ما يلى ص ١٦) ، وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ، والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بحدّ الشىء وحقيقته .

وينتهى المؤلف إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ، لأن الفلسفة كلها تنطوى فى علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أولية هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

* * *

يلى ذلك كلام للكندى شبيه بما نجده عند كبار المفكرين[1] ، من شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملة أحد ، ومن شعور بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط بالحقيقة أحد ، وشعور بتضامن الباحثين فى الفلسفة فى الوصول إلى الحق فى أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم فى جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشىء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم أصح فكرة عن الحق .

وفيلسوفنا بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، وهو هنا يقصد أرسطو ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحق من جهد ، حتى إن البعض لم ينل منه شيئاً .

وهو إذ يحس بهذا النسب العالى الذى يربط بين طالبى الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ، وهو يستحسن فى هذا

(١) منذ أرسطو فى أوائل كتابه « مابعد الطبيعة » .

الباب ما أثر عن أرسطو من قوله بوجوب الشكر لآباء من جاءوا بشيء من الحق ، فضلا عن وجوبه لأبنائهم .

* * *

يأتى بعد هذا تقدير لقيمة الحق وشرفه وحض على وجوب استحسانه واقتنائه ، أياً كان مصدره ، وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندى وتعبر عن الحكمة العالية التى تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، إعرف الحق تعرف أهله » ، والتى تبين فى الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، فى الانتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم الفكرى ، أياً كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تتسم بسمة الحق ، لأنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندى نفسه .

* * *

ثم يمضى المؤلف فى بيان طريقته فى التأليف : هى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافيا ، وذلك بما يؤدى إليه الجهد والبحث ، لكن دون توسع فى حل العقد الملتبسة فى المسائل العويصة .

وهو ينبّه على السبب الذى يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم فى عصره المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أدعياء . وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندى وعلى وجود خصوم للفلسفة فى ذلك العصر الذى عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحظوظ النفس التى تحجب عن البصيرة نور

الحق ، وهم الذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزورة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .

ويُدخل المؤلفُ فى ذلك دفاعاً عن الفلسفة التى هى ، بحسب تعريفه ، علم الأشياء بحقائقها ، مبينا أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والوحدانية والفضيلة وجملة العلوم النافعة ؛ وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة : هم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيحتم عليهم تقديم الدليل على رأيهم ؛ وهذا الدليل لا بدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقائقها[1] .

ثم يسأل الله المطلعَ على السرائر ، التوفيق والحفظ . وهنا نقرأ دعاءً يدل على إيمان عميق ، يذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل إبراهيم النظام وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندى من تأليف كتابه إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق بأدلة تقمع كفر الجاحدين وتهتك سجوف فضائحهم ، وتبين عن عورات مذاهبهم المردية فى الهلاك . فهو بطل عربى جرىء مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن أصول العقيدة الإسلامية فى مواجهة التيارات الإنكارية المعادية ، وأيضاً أمام الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ، ويزعمون أنهم يدافعون عن الدين » :

* * *

(١) يحسن بالقارىء أن يضع كلام الكندى فى هذا الكتاب حول طريقته فى التأليف وكلامه فى الدفاع عن الفلسفة ، بازاء كلام ابن رشد فى كتابه « فصل المقال » حول هذين الموضوعين ، وأن يقارن بينهما ويلاحظ اجتهاد كل منهما فى توطين الفلسفة بين المسلمين .

بعد هذا يتكلم المؤلف في « الفن الثاني » عن « الوجود » الإنساني ، وهو يعني بذلك — بحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ، أي ما يدركه ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادّي حسي ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، وهو الإدراك الحسي للجزئيات ، فهو قريب من الإنسان ، لأن الإنسان يجده بالحس ؛ وهو بعيد عند الطبيعة ، يعني حقيقة الأشياء ، لأنه متمثّل في النفس . وهذا الإدراك الحسي غير ثابت ؛ ونلاحظ هنا فكرة هرقليط في أن كل شيء هو في تغير مستمر (πάντα ρεῖ = كل شيء يجري ، يعني يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندي) .

والثاني عقلي مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعني من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أي إدراكه لما يدركه ، أي إدراكه الكليات من أنواع وأجناس .

ثم يحاول الكندي أن يثبت ذلك بوجود هذه الكليات ، أعني الأنواع المعقولة الثابتة في النفس من غير مثال ، كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه القضايا الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أي المكان الذي لا متمكن فيه ، لتحتم وجودُ المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضايفات المنطقية التي لا يتصور وجود أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعني المكان المملوء ، خارج العالم ، فلأن القول به يؤدي إلى القول بوجود جسم لا نهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه

يحتم وجودَ جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل[1] :

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلاءً أو ملاءً ، فكرة أساسية فى مذهب أرسطو .

* * *

على هذا النحو يتحدد أمام الكندى موضوعُ مابعد الطبيعة ، ويتحدد أيضاً منهج البحث فيه .

أما الموضوع فهو غير هيولانى ، يعنى غير مادى ، ولا تعلق له بالمادة ؛ وليس له مثالٌ فى النفس ، ويوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه بعضُ الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها فى النفس ، غير متجاوزين دورَ الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة المخيلة ، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة فى ماهيته وأحكامه . والأول واضح تماما ، يتجلى بذاته فى العقل ، فلاحاجة إلى تمثله فى النفس ؛ ومن أبى إلا تمثله فإنه لا يدركه ، ويكون كالوطواط الذى تعشى عينه عن رؤية الأشياء الواضحة فى شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى فى أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين فى الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية ، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له . وكأنه يريد أن يصل من

---

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى ، نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية له . . . الخ » و « فى إيضاح تناهى جرم العالم » و « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى الرأى القائل بأنه لا يوجد خارج العالم شىء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندى ومتكلمو الاسلام مع أرسطو —

هذا إلى أن المنهج الرياضى يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة .

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة[١] ، فإن الكندى ينتهى من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها ، فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك » .

* * *

وينبّه فيلسوفنا إلى أنه ينبغى إلا يُطلب فى كل مطلوب المعرفة البرهانية ، لأن البرهان لا يكون إلا فى بعض الأشياء ، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق — لأن مالا يصل الإنسان إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه . ثم يذكر أنه يجب فى الرياضيات طلب البرهان لا الإقناعات ، ويشير إلى أن لكل « نظر تمييزى (نظر عقلى يقصد منه معرفة مميزات موضوعه) « وجوداً خاصاً » (طريقة خاصة فى المعرفة بموضوعه) ، بحيث تؤدى مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين . وبعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغى أن نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلهى حسّاً ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية (الأقيسة) ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا .

* * *

ثم ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفهومات والمعانى ، مبتدئاً بتعريف مفهوم فى غاية الأهمية ، وهو مفهوم « الأزلى » وأحكامه ، خصوصاً القدم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلى هو الذى

---

(١) يعرف الكندى فى أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها « علة الحركة والسكون عن حركة » ، وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً فى رسالته فى « أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة » .

لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما ينشأ عن القول بضدها من تناقض . وغرض الكندى من ذلك هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية ، كما زعم أرسطو[1]

* * *

يمضى الكندى بعد ذلك فى إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهاية له بالفعل ، مقدماً لذلك بمقدمات رياضية منطقية نجدها فى رسائله الأخرى ، مثل رسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى « فى إيضاح تناهى جرم العالم » و رسالته « فى مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لانهاية له » ، وخصوصا فى رسالته إلى على بن الجهم « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . والمقدمات والآراء التى يذكرها لا تختلف خصوصاً عما فى الرسالة الأخيرة إلا قليلا ؛ ومعظم هذه الرسالة الأخيرة موجود فى كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ .

ويثبت الكندى تناهى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملا ما نجده فى رسائل أخرى[2] ؛ ثم ينتقل إلى الكلام فى أنه لابد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفى أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأى القائل بأن يكون العالم متحركا عن سكون كان أولاً ، لما يؤدى إليه ذلك من التناقض ، وهو يبينه :

وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديما ،

---

(١) إهتم الكندى بتحديد بعض المفهومات وتوضيحها ، ومنها ، إلى جانب مفهوم « الأزلى » مفهوم « الفعل » و« الفاعل » بالمعنى الحق التام والمعنى المجازى الناقص ، ومفهوم « المتناهى » « واللامتناهى » ونحو ذلك ، مما هو أساس لمذهب الكندى الفلسفى المخالف لمذهب أرسطو .

(٢) نجد هذا الكلام عن الحركة أيضاً فى رسالة الكندى « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » وفى رسالته « فى الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تَهَوِّيه أيضاً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً مشاراً إليه بقولنا : هو ، بعد أن لم يكن ، هو كون .

والكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندى فى مواضع أخرى (فيما يلى مثلا ، وفى رسائل أخرى) .

وإذا كان هذا الكون (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات جرم العالم .

وإذن فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة .

وقد كان الفرض أنه كان ساكنا ؛ فهو موجود ساكناً ومعدوم ساكناً ، وهذا تناقض .

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً عن ليس (من عدم) ، لا يمكن أن يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك .

ولو أنه كان لم يزل ساكناً بالفعل ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا فى تناقض آخر وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندى عن تساوق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق بعضها بعضاً . وكلامه هنا مثل كلامه فى رسائله الثلاث التى تقدمت الإشارة إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ؛ وقطع ما لا نهاية له مستحيل — هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى مالا نهاية له قدراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهي الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بغير مُدّة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن يثبت الكندى وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماض ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .

* * *

بعد هذا يعالج الكندى فى « الفن الثالث » مشكلة : هل يمكن أن يكون الشىء علة كون ذاته ؟ وهو يصل إلى إثبات أن هذه القضية مستحيلة ، وذلك من طريق حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبنيها على تمايز اعتبارى بين الشىء وذاته ، لأن الشىء بحسب الفرض سيكون علة وجود ذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

* * *

ثم يذكر فيلسوفنا أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ويقرر أن مالا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة إنما تقصد بالبحث ما له موضوع يطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفي لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يحيط بها علم ، فضلا عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التي يمكن أن تعلم حقيقتها ، وهذه تنحصر في « الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم المؤلف الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقوِّمة لذات الشيء ، وهي الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامها بالشيء ووجودها متوقف عليه ؛ وهي الأشياء العرضية .

يتكلم عن تعريف الذاتي أو الجوهري وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويعطي كل واحد منها حدَّه واسمه ، وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعني « الصورة » المشتركة بينهم ، يعني « النوع » .

وإلى ما يقع على صور كثيرة كالحي الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفرِّق ، هو الذي يميز بين الأشياء ، كالناطق الذي يفصل بعض الحي عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتي ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون في شيء واحـــد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك في الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذى يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « العرض العام »

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) والفصل — وهى الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيئان : الجوهر والعرض .

ثم يُدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبنى الكندى على هذا كله كلامه عن الشىء الواحد ، مبينا أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

يلى هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعى وصناعى ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ، مثل :

التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذى هو لفظ يستعمل فى الكلام عن متشبه الأجزاء وعن غير متشبه الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذى لا يقال إلا على ما هو غير متشبه الأجزاء .

والتفرقة بين لفظ « الجزء » الذى يقسم الشىء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مثبتاً على نمط واحد متكرر ممل ، أن كل ما يقال عن الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض ؛ فلابد أن يكون راجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

* * *

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وحدته له بذاته ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندي أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم في أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم في هذا الشأن كلاماً طويلا فيه أيضاً تكرار ممل :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :
واحداً أو كثيراً ؛
أو واحداً وكثيراً معاً ؛
أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتة ،
أو بعضها كثيراً لا واحداً بتة .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدي إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لا بد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندي يبحث في علة ذلك :

أهو بالبخت والاتفاق ، يعني عما يسمى « الصدفة » ؟ .

أم هو بعلة ؟

وبعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة فى الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لابد أن يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هى علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم منها جميعاً ، وهى إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى الأمر إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية .

فلم يبق إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ، وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ، لأن المشاركة فى المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ، وهو ممتنع فى العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن الأشياء التى من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً « علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها » .

ويبحث الكندى فى ختام هذا « الفن الثالث » مسألة هذه العلة الأولى : هل هى واحدة أو علل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدةُ ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد . فهى إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علة الكثرة والوحدة الوحدة والكثرة . وإذن يكون الشىء علة ذاته ، ولكن المعلول غير العلة ، فالشىء غير ذاته ؛ وهذا تناقض . وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفى « الفن الرابع » يبين المؤلف معنى الوحدة فى المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التى بالمجاز .

وهو يبدأ بالكلام فى أن بعض الصفات التى تدل على المقدار ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشىء الذى تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شىء آخر وبالنسبة إليه . ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشىء الذى لا نهاية له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ، لأنه لا يكون هناك شىء أعظم من الشىء الذى نسميه عظيما ، إن كانت تسميتنا له كذلك بمعنى مرسل ، أعنى غير مقيدة بنسبته إلى شىء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيما بالمعنى المرسل ، لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندى النتيجة المتناقضة فى ذلك :

لو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شىء يمكن أن يكون أعظم من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدها من تناقض :

١ — لو كان للعظيم المرسل ضعف مثلا ، ولم يكن هذا الضعف أعظم منه ، بل مساويا له ، لكان ، من حيث هو عظيم مرسل ، كُلًّا ، وكان من حيث إن له ضعفاً ، جزءاً ، وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقض شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم منه ، بل أصغر ، لكان الكل أصغر من الجزء ، وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يمضى المؤلف فى محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلا ،

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيما ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذى غيره أصغر منه دائماً .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندى هنا — على الأقل إذا اعتمدنا على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ، لولا أن الكندى ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة فى العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظم والصغر .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم .

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات .

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندى يقول إن العظيم لا يقال قولا مرسلا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يقال ، عنده ، قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولا مرسلا، لأن الواحد ليس عدداً فى رأى الكندى ، وإنما هو ركن العدد ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، معليلا ، فى أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه فى حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

وهو لذلك يستند إلى فكرة أن ركن الشيء ، إعنى ما يتألف منه ، — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دالّ على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالى أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا تقال قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكم المتصل وأنه لا يقال على العدد ، كما لا يقال على القول الطول والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بتة .

وكأن كل ما تقدم تمهيد الكلام فى صفات الواحد الحق :

فبما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أوّلىّ) ، لاجنس له ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية ، وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلا ، ولا اسما من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلابد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة لغيره ولا يستفيدها من غيره وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئا غير هويته » ؛ والوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تتهوّى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثة .

والصفات التى يذكرها الكندى للواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى أن تطلق على الله ، وإن كان الكندى لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندى فى الفلسفة

الأولى. ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول فى آخر « الفن الرابع » إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلواً طبيعيا . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، فى كتاب ما بعد الطبيعة ، هى من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندى والفلسفة العربية بوجه عام .

ويمكن أن نقول باختصار إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وهو المسمى « فى الفلسفة الأولى » عبارة عن مجموعة مقالات تعوزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد ، فإن كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى له خطة مرسومة وفيه تبويب ، ويسير سيراً منظما نحو غاية معينة هى إثبات وجود الله أو العلة الأولى التى لأجلها يسمى الكتاب « فى الفلسفة الأولى » .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيـــق إلا بالله

كتاب الكندى إلى المعتصم بالله

فى الفلسفة الأولى

[الفن الأول]

[ديباجـــة][1]

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرى السادات وعُرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهرك من جميع طبَع[2] الرذيلة !

[حدّ الفلسفة وعلو منزلتها]

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التى حدّها علمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نُمسك ، ويتصرّم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق .

(١) زدنا ما بين المعقوفين ، لأننا بعد قليل نجد المؤلف يذكر أنه قدم كلاما ويذكر انتهاء فن وبداية « الفن الثانى » .

(٢) هذه الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، ومعناها بفتح الباء للدنس .

[معرفة الحق تكون بمعرفة العلة]

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة[1] وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ماله إنيّة[2] له حقيقة، فالحق، اضطراراً، موجود، إذن، لإنيات موجودة. [عند ابن حزم : إذ الإنيات موجودة]

---

(١) يمكن مقارنة معنى العلة هنا بمعناها فيما يلى

(٢) فى الأصل إنية دون شكل ولا مد ولا تشديد، وهذا اصطلاح فلسفى قديم، يعرف مدلوله، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق، فاذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجانى وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية، وهى تدل عند الجرجانى على الوجود العينى، يعنى المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصا فى مقابلة الماهية، أعنى ما يعقل من الشيء (راجع مادتى إنية وماهية فى التعريفات للجرجانى) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض، وإن كان بعض مؤلفى العرب مثل أبى البقاء فى كتابه الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التى تفيد فى اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود . فالانية إذن هى كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد . وربما بدا رأى أبى البقاء متكلفاً : ولكننا نجد فى لسان العرب (مادة إن) أنه بحسب رأى النحويين القدماء قد تكون فى كلمة إن هاء مضمرة : وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساحران » : على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب. وقد يلحق بحرف إن الضمير : اجتزاء عن ذكر الشيء : مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويقلن : شيب قد عـلا ك ، وقد كبرت ، فقلت : إنه

أى : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضمير : لانه قد علم معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه، أى إنه موجود . فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعى، أعنى الانية .

على أن الأستاذ العلامة الدكتور عبد الرحمن بدوى يرى أن رأى أبى البقاء تخليط، ويقول (كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقراها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى (εἶναι ، تنطق أيناى ، ويقابل to be الانجليزية ، وêtre الفرنسية) ، ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب، مع أنه لا يعدو غالباً أن يكون صيغة لغوية محايدة وأنه، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى الدلالة على الوجود، غير مشهور عند اليونان، ولا أبان الأستاذ كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث :

• • • • •

لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة فى اليونانية ، وينسب إليه فى نفس الوقت على طريقة العرب ،من غير أن يكون تعريب المصدر اولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : ὄν (تنطق : أن ،ومعناها الوجود ، أو الموجود) ،ومثل ὤν (تنطق : أون ، ومعناها الكائن ، فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى) ، أو مثل οὐσία (تنطق : أوزيا الماهيه ، الجوهر ، الموجود) على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كون (من كان) ، أفلا يجوز أن المترجين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἦν (تنطق : إين) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب ، وهو الذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها .

وإذا كان قد يخيل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها على صورة آينية ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ،فصارت آنية ، فان هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصا لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولابد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لنرى هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الانية فى لغة العرب .

على أن العالم المحقق أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق ، فى بحثه الذى ألقاه فى الاحتفال الألفى ببغداد والكندى عام ١٩٦٢ وطبع عام ١٩٦٣ ، ص ١٣ — ١٤ ، يرد على نحو لا يخلو من تكلف لفظ الانية ومصطلحات أخرى استعملها الكندى إلى السريانية ، لكن الكلمة السريانية التى تنطق أينويوثو قليلة الشبه بكلمة الانية العربية . وإذا كانت الكلمة السريانية قد ترجمت فى قاموس الحسن بن بهاول ، فى القرن العاشر الميلادى ، إلى كلمة إنية ، كما يذكر العلامة البطريرك ، فان هذا قد لايدل على أن أصل الكلمة العربية سريانى بقدر مايدل على أنها كانت قد استقرت فى الاصطلاح العربى منذ عصر الكندى فى القرن التاسع . وإنى لأشكر البطريق العلامة الذى أرسل إلى بحثه مع الراهب الفاضل اسحاق ساكا وأنا أعمل بجامعة الكويت . ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصاً وأنهم منذ العصر المبكر لعهدهم بالفلسفة قد استعملوا لفظ الكون فى الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم فى مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث مايوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته والمكان ، وهذه الأحوال هى ماسموه « الأكوان » الأربعة ، أعنى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢٥ ومابعدها ، ومادة كون فى تعريفات الجرجانى وكتاب المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار — تحقيق الأستاذ عمر عزمى ، القاهرة ، ١٩٦٥ص ٤١ ، وكتاب من تراث المعتزلة فى التوحيد — تحقيق محمد عبد الهادى أبوريدة — القاهرة ١٩٦٩ — ص ١٥ ، ومقال هورتن عن معنى « الكون » من حيث هو اصطلاح فلسفى فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان : M. Horten :
was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus :
Zeitschrift der Deutchen Morgenländischen Gesellschaft
Bd. 65, 53? - 519

. . . . . .

والكندى نفسه يستعمل لفظ (الكون) بمعنى (الوجود) أو (الحدوث) ، كما تدل على ذلك رسائله التى بين أيدينا ، خصوصاً عناوين الرسائل التى تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى الكون فى مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليونانى الدال على الوجود أو عن أخذ لفظ سريانى لأنه كان عندهم اللفظ العربى المقابل الذى يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، وكان أمامهم مجال الاشتقاق من ألفاظ ألفاظ أخرى ولاسيما أنهم كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التى يستعملها الكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميمة فى الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل الكندى بكثير (راجع ما ذكره مثلا كراوس فى مقاله عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية Orientalia التى تصدر فى روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ — ١٩٣٤) ص ١ — ١٠ : فنجد كلمة οὐσία يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ، وكلمة ὑποκείμενον يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة ميتافيزيقى يقابلها : علم الغيب (علم مابعد الطبيعة أو العلم الالهى فيما بعد ، وهكذا).

هذا إلى أن واضعى الاصطلاح الفلسفى العربى لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — وذلك لأنه كانت عندهم المقابلات العربية ، بل نجدهم يصوغون المصدر السماعى من اللفظ العربى ، فيقولون مثلا كمية ، كيفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم اشتقوا أفعالا من بعض الأسماء والضمائر مثل : يتبعض (من بعض) ، ويتهوى (من هو) وأيس الأيسات ، أى أوجد الموجودات (من لفظ الأيس) — راجع التعليق على هذه الكلمة فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندى هنا يستعمل لفظ الانية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية فى معنى حقيقة الشيء فى مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة فى رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دى بور De Boer فهو متابعة لديتريسى F. Dieterici يضبط الكلمة هكذا : أَيِّيَّة ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون فى التفكير وطريقة أرسطو فى التعبير : هى تدل على الوجود عند أفلاطون (οὐσία, ὄν) ، لكن تسمية هذا الوجود هى بحسب طريقة أرسطو ، يعنى = استعماله للفظ ὅτι (تنطق هوتى = أن ، بالعربية) ، أو هى تدل على الوجود فى مقابل الماهية ، ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (liber de causis) ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس Proclus ، لكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، ١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجد فى كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربى الذى نشره ديتريسى) ذكر ستة أوائل (مبادىء للكون) هى : العقل ، والأنية ، والغيرية ، والهوية ، والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل

. . . . .

أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهى تقابل فى رأيه المقولات الخمس الكبرى فى محاورة السوفسطائى لأفلاطون — أعنى: ὄν, θάτερον, ταυτόν, κίνησις, στάσις. ويقول دى بور إنه فى كتاب العلل (14 - 91) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود شىء واحد ؛ وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالا من العلة الأولى ثم يليها العقل — وهكذا ، لكن يوجد فى كتاب العلل بعد ذلك (22) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 -) كلام عن الهوية ، دون تمييز واضح بينها وبين الأنية. وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات ؛ لأن لها وجوداً جزئياً (τὸ δέ τι الموجود الجزئى) بحسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مقالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الاسلامية — المجلد الملحق ص ٢٤ (مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها الاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا .

A - M. Goichon . Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina

باريس ١٩٣٨ — ص ٨ — ١١ ، مادة قيمة عن لفظ الانيه عند ابن سينا ؛ وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشىء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : (إن) فى تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه اللفظة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية ὅτι (= أن ، بالعربية) أو معنى الآنية (= الموجود) ، كما يقترح المرحوم الأستاذ ماسينيون L. Massignon ، إستناداً إلى قول مؤلف عربى استعمل لفظة (إن) بمعنى الموجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا ، وهو : (الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ وموجود) . وهى تضبط اللفظ على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصا آخر هو : (لاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب : وهذه هى الانية) .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجليا لاستعمال كلمة إنية عند الكندى الذى يقول فى موضع من رسائله إن الله تعالى هو (الانية الحق) (كتاب الكندى فى الابانة عن العلة الفاعلة القريبة ... الخ) ، فان الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

على أن أرسطو فى كتاب الطبيعة (تحقيق الأستاذ بدوى ص ٣٢٣) يقول فى آخر كلامه عن المكان : هذا ما نقوله فى (أن) المكان وفى (ما) المكان . واللفظ اليونانى المقابل لفظ (أن) فى العربية هو لفظ ὅτι فى اليونانية .

[حد الفلسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل]

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم [1] المعلول ، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته ، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممة ، أعنى ما من أجله كان الشيء .

[المطالب العلمية : هل ، ما ، أى ، لم] .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :

ويقول الأستاذ بدوى فى تعليقه : ومبحث «أن» هو مبحث وجود الشيء ، ومبحث « ما » هو مبحث ماهية الشيء .

وفى تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد مواضع (ص ٥٥٥ ، ٧١٤ ، ٧١٦ ، ١١٢٤ — ١١٢٩) تدل على رجحان الرأى القائل بأن لفظ (الانية) مأخوذ من لفظ (إن) العربى المقابل للفظ ὅτι اليونانى .

ومع أن كلمة (إنية) يقابلها أحياناً فى اليونانية كلمة εἶναι (ص ٤١٩ من كتاب الطبيعة) فان هذا لايدل دلالة قاطعة ، لأنه يجوز أن يكون استعمال حنين بن اسحاق لفظ (الانية) قد جاء بعد استقرارها ، مكان كلمة الكينونة التى تقابل لفظ εἶναι اليونانى .

وإذا كان الكندى هنا يستعمل لفظ الانية فى الدلالة على مايقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية فى مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارىء فهرس مصطلحات الكندى فى آخر الكتاب فيما يتعلق بالانية والماهية والهوية . . .

أما عند بعض الصوفية فالانية ترتبط بـ (أنا) ، وذلك فيما يتعلق بالذات الالهية فى مثل قوله تعالى : (إنى أنا الله لا إله إلا أنا) ، وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المغيبة فان الانية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلانى ط. القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ — ٦٠)

(١) فى الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

إما: « هل »[1] ؛ وإما: « ما » ؛ وإما: « أى » ؛ وإما « لِمَ ».

فأما « هل » فانها باحثة عن الإنية فقط.

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها.

و « أى » تبحث عن فصلها.

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها.

و « لِمَ » عن علتها التّمامية، إذ هى باحثة عن العلة المطلقة.

وبيّنٌ أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها، وفى علم النوع علم الفصل. فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدّها، وكل محدود فحقيقته فى حدّه.

[الفلسفة الأولى وشرفها]

فبحق ما سمى علم العلة الأولى: « الفلسفة الأولى »، إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها، وإذ[2] هى أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية[3]، وأول بالزمان، إذ هى علة الزمان.

---

(١) يذكر الخوارزمى فى مفاتيح العلوم فى الفصل الأول الخاص بمواضعات المتكلمين، فيما يتعلق بالموجود ؛ أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل: هل يعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل: هل يوجد ؟ وقد يكون فى هذا مايدل — دلالة ما — على قصد الكندى من ذكره مطلب (هل) بين المطالب العلمية ؛ وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ؛ أعنى هل هو موجود أو غير موجود. ويوجد مجال للنظر فى العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث فى العلل الأربعة.

(٢) فى الأصل: وإذا

(٣) عليها فى الأصل المصور علامة + إشارة إلى تصحيح او إلى قراءة أخرى لعلها: علماً. والأصل المخطوط ليس تحت يدى.

[واجب الشكر للسابقين ـ معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد].

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر[١] أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ، فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن[٢] نيل حقيقته .

[ولاسيما] إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير هأل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا احاط [بـ]ـه جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما[٣] أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية[٤] التي بها تخرجنا[٥] إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية[٦] ، فان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة

---

(١) في الأصل غير منقوطة ، فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .
(٢) في الأصل . من .
(٣) يمكن قراءتها : لما .
(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحقية ، تمشيا مع الفكرة .
(٥) يمكن أن نضبطها : تخرّجنا ، أو تخرّجْنا ، والمعنى مفهوم في الحالين .
(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، ورجحت لى قراءتها . الخفية ، وهو مايلائم السياق أيضا .

المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك[١] من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين فى الفلسفة ، فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قاله فى ذلك[٢] .

[اقتناء الحق شرف لطالبه] .

وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا][٣] ، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغى][٤] بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

[طريقة الكندى فى التصنيف ، توقى كيد أعداء الفلسفة] .

فحسن بنا — إذ كنا حراصا على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك[٥] —

---

(١) هكذا فى الأصل بعد كلمة : اجتمع ، بجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ، وجائز أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أى حال .

(٢) راجع تفسير مابعد الطبيعة لأرسطو ، لابن رشد ، تحقيق الأب بويج ، بيروت ١٩٦٧ ص ٨ — ٩ .

(٣) زدتها إكمالا للتقابل فى الكلام .

(٤) زدتها لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى فى المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوط نقطا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .

(٥) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاما وضع فى غير موضعه مثل جملة :

أن نلزم فى كتابنا هذا عادتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك ، من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة[1] ، توقيأسوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو[2] الجلالة فى الرأى والاجتهاد[3] فى الأنفاع[4] العامة الكل الشاملة لهم ، وللدرانة[5] الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف[6] سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجرية الواترة[7] ،

= « إذ الحق فى ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصا أن قوله : أن نلزم ، يصلح جوابا لقوله : فحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإنى إلى افتراض سقوط كلام أميل ، لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح بزيادات موضحة مكملة فى مواضع كثيرة ، أما فى كتاب « الفلسفة الأولى » فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط فى حل الفجوات ، مادام المعنى الاجمالى واضحا .

(١) هكذا فى الاصل ، ولم أغير شيئاً من النص ، لانه مفهوم كما هو .

(٢) فى الاصل : ذو ، وقد أصلحتها طبقا لما يلى . وللكلام وجه من غير الاصلاح.

(٣) كنت أميل إلى إعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء لمساوىء القوم . لكن يمكن إعتبارها معطوفة على ماقبلها ، أى : وذوو الاجتهاد فى الأمور المفيدة للناس جميعاً ولهم ومنها دراسة الفلسفة .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها اجتهاداً ، على أن تكون جمع نفع ، ولعله يقصد فوائد البحث فى الفلسفة ، فهى مفيدة لجميع الناس ، وربما يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع المادية التى يتهافت عليها العامة .

(٥) هكذا تبدو الكلمة ، وأميل إلى إعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق. وفى اللغة درن الجلد والثوب يدرن درنا وأدرن أيضاً ، بمعنى اتسخ وتلطخ .

(٦) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٧) هكذا فى الاصل ، والمقصود : الجريئة المتعدية . والواتر هو الذى يصيب

ذبًّا عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل الترؤس[1] والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرّى[2] من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

[موضوع الفلسفة وما جاءت به الرسل] .

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها[3] .

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

[خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها] .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها[4] ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها[5] يجب أو لا يجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

= غيره بظلم موجع . والأصل لايهتم بإظهار الهمزات . ويجوز أن تكون الكلمة في الاصل الحربية .

(١) في الاصل : للتراس
(٢) في الاصل : يتعرا .

(٣) غير منقوطة في الاصل ، وهي في رأيي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها . وفي نصوص ابن حزم : وعواقبها .

(٤) و (٥) في الاصل : اقتناها .

وإن قالوا إنها لا ـ ـب[1] وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها .

فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك بها اضطرار[2] عليهم.

[نيّة الكندى وغرضه من تصليف الكتاب] .

فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزّه الذى لا يرام ، وأن يلبسنا سرابيل جُنته الواقية ويهب لنا نصرة غروب[3] أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله ووهب له الفلح[4] والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين[5] عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييده ولى الخيرات وقابل الحسنات .

---

(١) هكذا فى الأصل بدون نقط ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنها لا يجب ... إلخ .

(٢) هكذا فى الأصل ، وهى فى هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ، وإذن تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب (٣) غرب السلاح حده .

(٤) هكذا فى الأصل ، والفلح ، بفتح اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز

(٥) فى الأصل : العايدين ، وهو تحريف فى الغالب .

الفن الثانى

وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

فإذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا فلنتل ذلك بما يتلوه تلواً طبيعياً ، فنقول :

[مقـــدمة[1]]

[نوعان للإدراك والمعرفة : بالحواس وبالعقل] .

إن الوجود الإنسانى وجودان[2] .

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود[3] الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحى العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا[4] بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسة ، بلا زمان[5] ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله فى كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه والأشد والأضعف ؛ فهو الدهرَ فى زوال دائم وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت

---

(١) زدنا مابين المعقوفين للإيضاح ، حسب كلامه فيما يلى ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٢ .

(٢) راجع تمييز أرسطو بين ماهو أبين وأعرف عند الإنسان وما هو أبين وأعرف عند الطبيعة — كتاب الطبيعة — تحقيق عبد الرحمن بدوى ، ص ٣ .

(٣) يقصد فى الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى إدراكها ماتدركه ؛ والوجود هنا وفى رسائل أخرى للكندى (أنظر مثلا رسالة فى ماهية النوم والرؤيا) لا بمعنى الوجود المقابل للعدم ، بل بمعنى الوجدان والادراك .

(٤) يمكن أن نزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٥) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

صوره فى المصورة[1] ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو[2] متمثل و متصور فى نفس الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له فى الطبيعة ، فبعد عندها وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاس جداً ، لوجدانه[3] بالحس مع مباشرة الحس إياه[4] .

والمحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالمحسوس أبداً جرم وبالجرم .

والآخر أقرب من الطبيعة[5] وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

ويحق ما كان الوجود وجودين[6] : وجود حسى ووجود عقـلى ، إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالـكلى الأجناس للأنواع والأنواع للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع .

[الهيولانيات تتمثل فى الحاس الـكلى لا فى العقل] .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هى المسماة العقل الإنسانى .

وإذ الحواس واجـدة[7] الاشخاص ، فـكل متمثل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس متمثلا[8] للنفس ؛ لأن

---

(١) فى الاصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح به . وقرأت مابعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلا . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها الكندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٢) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٣) أى لادراكه أو كونه مدركا .

(٤) هنا بياض قليل فى الأصل .

(٥) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء وماهياتها المتقولة ، وهو ما يدل عليه الـكلام بوجه عام .

(٦) فى الأصل : وجودان

(٧) يعنى مدركة .

(٨) فى الاصل : متمثل .

المثل(١) كلها محسوسة، بل [هو](٢) مصدّق في النفس محقّق متيقّن بصدق(٣) الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهو لا هو(٤) غير صادقين في شيء بعينه ليس بغيرى(٥)، فإن هذا وجود(٦) النفس لا حسى ، اضطرارى(٧)، لا يحتاج إلى متوسط(٨)، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ، لأنه لا مثال [له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو](٩) إدراك لا مثالى .

وكل ما كان هيولانيا(١٠) فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى في النفس، وكل ما هو لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى ، كالشكل الموجود باللون ، إذ

---

(١) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ، فإن لم يكن هنا شيء من التناقض، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهى جمع مثال ، ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثلات قائمة في المصورة، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة، بل هى حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٢) زيادة للايضاح .

(٣) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ، وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفا عن : كصدق .

(٤) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ، وهذا غير ممكن، وعدم إمكانه معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها ان نقول : كالقول بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معا .

(٥) غير منقوطة في الأصل ، وقوله : ليس بغيرى ، تأكيد لقوله : بعينه ، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه (٦) أى إدراك

(٧) في الاصل : اضطراى ، وقد صححتها : اضطرارى، تمشيا مع المعنى، والمقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة ، وإدراك النفس لها إدراك غير حسى ، وهو اضطرارى ، أى أولى بديهى لا يحتاج إلى مثال .. الخ . وربما كان يخطر لى نظراً للنص أن أميل إلى قراءة : اضطرارى : اضطراراً ، أى على نحو بديهى لا يحتاج .. الخ ، والمعنى واحد على كل حال .

(٨) في الاصل موسط .

(٩) زيادات موضحة : والمقصود من قوله : لامثالى ، أنه ليست له صورة في المخيلة .

(١٠) في الاصل هيولانى .

هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرَك بالحس البصرى .

وقد يظن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله فى نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون : فوجود النهاية ، التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس، لا محسوس بالحقيقة ، فلذلك كل اللاتى[1] لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل[2] فى النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لا بتمثل[3] .

فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس البتة ، ولا نظن أنها تمثل[4] ، وإنما نقرّ بها[5] لما يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل[6] ليس خارجا منه خلاء ولا ملاء[7] . أعنى لا فراغ ولا جسم .

وهذا القول لا يتمثل فى النفس ، لأن « لا خلاء ولا ملاء » شىء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس فيكون له فى النفس مثال[8] أو يظن له مثال ، وإنما

---

(١) فى الأصل الآتى .

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه . ويمكن أن تكون تحريفا عن : تتمثل .

(٣) الباء والتاء غير منقوطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون أن يكون لها مثال حسى فى النفس .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى : تتمثل .

(٥) غير منقوطة ولا مشكولة . ويمكن النقط والقراءة للعبارة على نحو آخر .

(٦) الكل هنا بمعنى العالم فى مجموعه ، وكذلك فى مواضع كثيرة من رسائل الكندى ومفهوم « الكل » يقابل مفهوم τὸ πᾶν ، عند اليونان = الكل = العالم .

(٧) عبارة « لا خلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شىء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٨) فى الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

فهو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تُقدّم[1].

[لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء] .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لامتمكن فيه ؛ والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً ؛ فإن كان مكانٌ كان متمكنٌ اضطراراً ، وإن كان متمكن كان مكان[2] اضطراراً — فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ؛ ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكن ، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسما[3] :

فإما أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية .

وإما أن يكون متناهي الكمية .

وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية — فليس بعد جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسما ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ؛ فوجب جسم بلا نهاية في الكمية ، فوجب لا نهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

فإذن جسم الكل لاملاء بعده ، لأنه لاجسم بعده ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي اضطراري .

---

(١) غير منقوطة ولا مشكولة في الاصل .

(٢) في الاصل : مكاناً (٣) في الاصل : جسم .

[قواعد عامة لمنهج البحث: هو فى الطبيعة حسى وفيما بعد الطبيعة عقلى].

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لاهيولى لها ولا تُقارن الهيولى ، فلن يجد لها مُثُلا[1] فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمة لتكون لك دليلا قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلم الجهل وكدر الحيرات .

فإن بهاتين السبيلين[2] كان الحق من جهة سهلا ومن جهة عسيراً ؛ لأن من طلب تمثّل المعقول ليجده بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذ استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛ فإن التعليم إنما يكون سهلا فى المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة [تعلم] المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ، لعادتهم للحديث والخرافات منذ بدء النشوء ؛ وفى الأشياء الطبيعية[3] ، إذ[4] استعملوا الفحص التعليمى[5] ، لأن ذلك إنما ينبغى أن يكون فيما لاهيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهى متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل

(١) غير مشكولة فى الاصل ، والمقصود بالمثل : الصور المتخيلة .

(٢) هذه الكلمات غير منقوطة فى الاصل ، وليراجع القارىء مايقوله أرسطو فى هذا المعنى نفسه — تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣—٤ :

(٣) قوله : وفى الاشياء الطبيعية معطوف على قوله : فى الاشياء التى فوق الطبيعة ؛ يعنى أن التحير وقع فى الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) فى الاصل : إذا — وهى خطأ ؛ وتصحيحها بحسب المعنى وقياسا على النص السابق مباشرة .

(٥) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستنباطى غالبا .

متحرك ساكن[١].

فإذن كل طبيعى فذو هيولى ، فإذا لم يمكن أن يستعمل فى وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى ، إذ هو[٢] خاصة مالا هيولى له ، فاذن هو كذلك فى الفحص به على ماليس بطبيعى[٣] ؛ فمن استعمله فى البحث عن الطبيعيات حاد[٤] وعدم الحق .

[علم الطبيعة علم المتحركات وعلم مابعد الطبيعة علم مالا يتحرك]

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإنا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى علة كل حركة — إذن[٥] فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فاذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فاذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل ؛ فاذن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحركا[٦] .

---

(١) راجع تعريف الكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .

(٢) فى الاصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٣) فى الاصل : فاذا هى كذلك فالفحص بها على ماليس بطبيعى . والمعنى مفهوم إذا قرأنا : إذ ، بدلا من : إذا . والمراد أن المنهج الرياضى يمكن استعماله فيما بعد الطبيعة لانه عقلى . وقد صححت العبارة تمشيا مع هذا المعنى ؛ فهو ربما يقصد أن المنهج الرياضى لايصلح فى بحث الاشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فمن شأنه أن يصلح لبحث مابعد الطبيعة ، لأن مابعد الطبيعة لاهيولى له : ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فاذن هو كذلك ، المعنى الايجابى ، أى أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لان المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تبحث فيما له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٤) فى الاصل : حاد وعدم الحق ، والمعنى واضح ، لكنى أصلحت كلمة حاد ، تمشيا مع قوله : تحير فيما سبق .

(٥) فى الاصل : إذا

(٦) فى الاصل : متحرك .

— فاذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فاذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك .

وقد ينبغى أن لا يطلب فى إدراك كل مطلوب الوجود البرهانى ؛ فانه ليس كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شىء برهان، إذ البرهان [فى][1] بعض الاشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان — فلا يكون لشىء وجود البتة[2] ، لان مالا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً البتة ، لانا إن رمنا علم ما الإنسان ، الذى هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم نعلم ما الإنسان إذن[3] .

[لكل علم منهجه] .

وكذلك ينبغى أن [لا] نطلب الاقناعات فى العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية .

وكذلك لكل نظير تمييزى[4] وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك ضل أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الاقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز المطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك فى[5]

---

(١) زيادة يتطلبها المعنى (٢) أى لا يكون هناك إدراك لشىء ولا علم به .

(٣) فى الاصل : فلم .. إذا

(٤) النظر التمييزى هو النظر بالفكر الذى يميز بين الخطأ والصواب .

(٥) ربما يكون قد سقط شىء من الكلام هنا ؛ بحيث تكون العبارة : أراد الاستعمال غير ذلك .

وجود[١] مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للشوق المتكثير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعا ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية [٢] ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً ، فإنا إن حفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان[٣] مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم الفوائد[٤] التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

[مفهوم الأزلي ومميزاته] :

إن الأزلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقا[٥] ؛ فالأزلي لاقبلَ كونياً[٦] لهويته ؛ فالأزلي هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلي لا علة له ؛ فالأزلي لاموضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعني ما من أجله كان — لأن العلل المقدَّمة ليست غير هذه .

(١ ، ٣) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه وإدراكه

(٢) يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا مايمكن أن نفهمه من رسالته في كمية كتب أرسطو .

(٤) يشبه أن يكون في هذه الكلمة تصحيح في الاصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه

(٥) في الأصل : لم يجب ليس هو . وفي رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها » ؛ نجده يعرف الأزلي بأنه هو « الذي لم يكن ليس (= لم يكن معدوما) ؛ وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ؛ وما لا علة له فدائم أبداً » . ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفا من الناسخ عن : يجز — يعني أن الأزلي لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوما .

(٦) في الأصل : كوني . ويجب لغويا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوط في كثير من الأحيان لا يراعي النحو . والمعنى أن الأزلي ليس لوجوده قبل ، لأنه موجود أزلا .

فالأزلى لاجنس له ، لأنه إن كان له جنس[1] فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامى[2] له ولغيره ومن فصل ليس فى غيره ؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبين أنه لاموضوع ولا محمول له ، وهذا محال لايمكن ؛ فالأزلى لاجنس له .

فالأزلى لايفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس[3] فليس يتبدل ، لأن الفاسد ليس فساده بتأييس أيسيّته[4] وكل متبدل فإنما تبدله بضده الأقرب — أعنى الذى معه فى جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لا بالأبعد ، من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد المقاربة هى جنس واحد ، فالفاسد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لايمكن ، فالأزلى لايمكن أن يفسد .

والاستحالة[5] تبدّل ؛ فالأزلى لايستحيل ، لأنه لايتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لاينتقل[6] إلى تمام ، لأنه لايستحيل ؛ والتام هو الذى له[7] حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والناقص

---

(١) فى الأصل جنسا ؛ وهو خطأ لغوى .

(٢) هكذا فى الأصل — وهو ، كما يلى أحيانا ، يعنى العام .

(٣) أى الموجود .

(٤) أى إيجاد وجوده — راجع فى كلمتى الأيس والتأييس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

(٥) يعنى التغير (٦) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٧) فى الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لايتفق مع المعنى .

هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ، فالأزلى لايمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لايمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لايمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بتة ، فالأزلى تام اضطراراً .

وإذ الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلى لاجنس له — فالجرم [ليس هو[1]] الأزلى .

[تناهى جرم الكل (= العالم) وكل مايلحقه : مقدمات الدليل] .

فلنقل الآن إنه لايمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية، لانهاية له بالفعل[2] ، وإن [ما] لانهاية له إنما هو فى القوة ، فأقول[3] :

إن من المقدمات الأول الحقيقية المتوالة بلاتوسط :

(ا) أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء ، متساوية .

(ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لانهاية [له] .

(د) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

(ه) وكل جرمين متناهى العظم ، إذا جُمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم — وهذا واجب أيضا فى كل عِظَم وفى كل ذى عظم .

(و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين يَعُدّ الأكبر منهما أو يعدّ بعضه .

---

(١) بياض فى الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .

(٢) جملة : « لانهاية له بالفعل » هى خبر يكون .

(٣) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

[تفصيل الدليل]

فإن كان جرمٌ لانهاية له ، فإنه ، إذا فُصل منه جرم متناهي العِظَم ،

فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .

فإن كان الباقي منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم

والذي كان عنهما هو الذي كان — قبل أن يُفصل منه شيء — لامتناهي العظم .

فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أُخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لانهاية [له] ،

وأصغر الشيئين يعدّ أعظمهما أو يعد بعضه ،

فأصغر الجرمين الذين لانهاية لهما يعدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ،

وإن كان يعدّه فهو يعدّ بعضه لامحالة ،

فأصغرهما مساوٍ بعض أعظمهما .

والمتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة[1] ؛ فهما إذن ذوا نهايات — لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي

(١) في الأصل وكذلك في « رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم « والمتساويان هما اللذان متشابهاتها أبعاد ما بين نهاياتها واحدة . لكنا نجد في رسالة « مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية له — الخ : « والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » — وقد أصلحنا النص قدر الامكان ، والمعنى مفهوم على كل حال ويمكن حذف كلمة : متشابهان

يعدّها جرم[1] واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان .

فالذى لانهاية له الأصغر متناه ، وهذا خلف لايمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان ليس بأعظم مما [كان[2]] قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لايمكن ؛

فقد تبين أنه لايمكن أن يكون جرم[3] لانهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء[4] من الكميات أن تكون لانهاية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل ؛ فالزمان[5] ذو أول متناه ؛

[تناهى الزمان والحركة وكل ما يلحق الجرم المتناهى]

والأشياء أيضا المحمولة فى المتناهى متناهية اضطراراً ؛

فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون كلمة « جرم » تحريفا خطيا عن كلمة جزء يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك . والدليل على هذا الرأى أن كلمة « جزء » تذكر بدلا من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانية الله — الخ » . وفيما يلى نجد الكندى يقول إن الجزء هو « ماعد الكل ، فقسمه بأقدار متساوية » .

(٢) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى (٣) فى الأصل : جرما .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقيا .

(٥) فى الأصل : [illegible] بعد كلمة فيه علامة لعلها إشارة إلى الكلمة التى زدناها .

مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل ، فتناه أيضا ، إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه [متناه]* أيضا .

وإذ جرم الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [بـ] ـأن نتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لانهاية فى التزيّد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا[1] غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشىء المقول هو بالقوة :

فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو إيضاً بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان . فإذن[2] الذى لانهاية له إنما هو فى القوة — فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له ، لما قدمنا — .

وإذ[3] ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له :

والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدّته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود[4] .

[ارتباط الجرم والزمان والحركة]

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة تعدّها

(*) راجع الهامش ٥ من الصفحة السابقة .

(١) فى الأصل : شىء

(٢) فى الأصل : فاذ . وفى الرسالة الأخرى: فان

(٣) فى الرسالة الأخرى : وإن .

(٤) لعله يقصد أن الزمان لايدرك ، أو أنه لايوجد قائما بذاته . ولنلاحظ هنا أن الكندى يعتبر الزمان من كيان الجرم .

الحركة ، فإن كانت حركةٌ كان زمان[1] ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان[2] .

والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن حركة ، والحركة هى تبدّل ما ، فتبدل[3] مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هى الحركة المكانية ؛ وتبدل المكان الذى ينتهى إليه الجرم بنهاياته ، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربوّ والاضمحلال ، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد .

وكل تبدل فهو عادّ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذى الزمان ؛ فإن كانت حركةٌ كان جرم اضطراراً .

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة .

فإن كان جرم [و][4] لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بتّة ، وإما أن لا تكون وممكن أن تكون .

فإن لم تكن بتة ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود[5] ، وهى موجودة[6] ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرم موجوداً — لا حركة بتة . وإن

---

(١)و(٢) فى الأصل : زماناً ؛ وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندى فى رسائل أخرى له ، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

(٣) فى الأصل قد تبدل ؛ وفى رسالة الوحدانية : والحركة هى تبدل الأحوال ، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٤) زيادة مقترحة (٥) فى الأصل : موجودة ، وهو خطا واضح .

(٦) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم فى زمان حتماً .

كان ، إذا كان جرم[1] موجوداً ، ممكناً أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشىء هو الموجود ذلك الشىء فى بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة[2] بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذهى موجودة فى بعض جوهر الإنسان أعنى فى آخر من الناس .

فالحركة باضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، فهى موجودة فى الجرم المطلق ، فهى موجودة اضطراراً فى الجرم المطلق .

فإذ[3] الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل إن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، فهى إذن تكون، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم الجرم موجوداً ، وهذا محال وخلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة .

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

[جرم الكل وجد متحركا]

وقد يظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل[4] كان ساكناً أولاً ، وكان ممكناً أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ، لأن جرم الكل ، إن كان أولا ساكناً ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كوناً عن ايس[5] ، أو لم يزل[6] .

---

(١) فى الأصل : جرما (٢) فى الأصل موجبة، وقد صححتها تمشياً مع المعنى.

(٣) فى الأصل : فاذن ، وهو جائز على كل حال .

(٤) يعنى جرم العالم . (٥) أى موجوداً عن عدم . (٦) أو هو قديم .

فإن كان كوناً عن ليس ، فإن تهوّيه[1] أيساً عن ليس فكون[2] ، فتهوّيه [illegible] حيث وصفنا[3] الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو السكون [illegible] يسبق الجرم [السكونَ] كان [السكون] ذاته ، فإذن[4] لم يسبق كونُ الجرم الحركة بتة .

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ، فهو ولا حركة ، ولم يكن ولاحركة .

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن كان الجرم كوناً عن ليس ، أن يسبق الحركة .

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ، ثم تحرك لأنه كان ساكناً له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل ، والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك .

فهو إذن مستحيل لا مستحيل ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم استحال متحركا بالفعل .

والحركة فيه موجودة ، فإذن لم يسبق الحركة بتة .

فإذن[5] إن كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً ، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد تقدم ان الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً ،

---

(١) يشتق [illegible] كلمة « هو » فعلا (يتهوى) يستعمله فى معنى يحدث ، أى يصير شيئاً مشاراً إليه ، والتهوى هو المصدر من الفعل [illegible] المصطلحات .

(٢) هكذا فى الاصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا [illegible]

(٣) فى الاصل صنفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لان [illegible] هذه الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

(٤) فى الأصل : فاذا . وقد زدنا ما بين المضلعين للايضاح

(٥) فى الأصل : فاذا .

إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لاجرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم[1] بلا مدّة ، إذ المدة هى ماهو فيه هوّية ، أعنى ماهو فيه هو ما [هو][2] .

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح .

فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تعـدّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً .

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمـكن أن يكون زمان لا نهاية له ، إذ لا يمـكن أن يكون كية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فـكل زمان فذو نهاية بالفعل .

والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمـكن أن يكون جرم الـكل لا نهاية له ، لإنيته[3] ؛ فإنيته جرم الـكل متناهية اضطراراً ، فجرم الـكل لا يمـكن أن يكون لم يزل .

[دليل آخر على تناهى الزمان من أوله وعلى تناهى الجرم والحركة] .

ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين فى هـذه السبيل تمهرا بتولّـجها[4] ، فنقول :

---

(١) فى الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ فى النسخ أو فى الـكتابة ، لأنه لايتفق مع المعنى .

(٢) زدتها للبيان ، وإن كان الـكندى لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — وراجع أول هـذه الرسالة ، ص[3] مما تقدم . على أن مبحث « ما » عند أرسطو هو مبحث الماهية . كتاب الطبيعة لأرسطو (213a 10) والترجمة العربية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، ط القاهرة ١٩٦٤ ، جـ ١ ص ٣٢٣ .

(٣) هـكذا فى الأصل .

(٤) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الـكندى لـكلمة « التولج » فى رسالته فى دفع الأحزان .

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أي ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله ، وهو المركب من هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الحالة التي هي لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، فإن لم [يكن][1] حركة لم يكن جرم[2] .

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل ، فالحركة عادّة مدة المتبدّل .

والزمان مدة تعدها الحركة ، ولكل جرم مدة ، كما قدمنا ، أي ما هو فيه إنية ، أعني ما هو فيه هو ما .

والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدة تعدّها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الإنية ، فهي معاً في الإنية ، فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلا ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

[دليل آخر على تناهي الزمان] .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه ، فنقول إ :

---

(١) زدتها ، لإكمال المعنى (٢) في الأصل : جرما ، وهو خطأ .

إن قبل كل فصل[1] من الزمان فصلا إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك .

فإن أمكن ذلك[2] فإن خلف كل فصل من الزمان فصلا[3] بلا نهاية .

فإذن لا يُنتهي[4] إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً[5] في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لانهاية إلى زمن محد د معلوم[6] ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً[7] .

فيكون إذن[8] لا متناه متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا يُنتهي إلى الزمان المحدود حتى يُنتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من

---

(١) أي قبل كل قسم أو جزء من الزمان قسما — راجع مايلي .

(٢) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛ فان لم تكن كلمة « ذلك » هي « غير ذلك » فانه يجب أن تشير إلى الذي هو خلاف الفرض ، بحسب الكلام .

(٣) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول : وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعنى بالنحو : ويجوز أن نعتبر كلمة « خلف » فعلا ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : تنتهي .

(٥) في الأصل : مصاعداً

(٦) شكل اجتهادي ، يعني : زمن معلوم :

(٧) في الأصل : معلوم .

(٨) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسما لكان وإما أن تصحح : لامتناهيا .

الزمان ، حتى ينتهى إلى زمن محدود ، بتة — والانتهاء إلى زمن محدود موجود[1] ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرم لم يزل .

[دليل تناهى الزمان من آخره] .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعد زمان ، فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً ، فإن لم تصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركا للماضى منه والآتى ، وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى .

ولكل زمان محدود نهايتان نهاية أولى ونهاية آخرة[2] ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة ، وقد كان قبل إنه تصير جملة الزمنين المحدودة [لا محدودة النهايات][3] ، فهى لا محدودة النهايات ، وهى محدودة النهايات

(١) أى : حاصل ومتحقق ومدرك : وبعد كلمة موجود يوجد ما يمكن قراءته : به

(٢) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٣) زدنا ما بين المضلعين ليستقم الكلام .

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إذا زيد[1] على الزمن المحدود زمان محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ، فكلما[2] زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود النهاية من آخره ، فليس يمكن أن يكون الزمان الآنى لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

الفن الثالث

من الجزء الأول

[الشيء لا يمكن أن يكون علة كون ذاته]

وقد يتلو ماقدمنا ، البحثُ عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ فنقول :

إنه ليس ممكناً[3] أن يكون الشيء علة كونِ ذاته ، أعنى بكون[4] ذاته تهوّيه[5] من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كون ، فى مواضع أخر ، للكائن من شيء خاصة — ، لأنه لا يخلو من أن يكون .

أيساً وذاته ليس .

أو[6] يكون ليسا وذاته أيس .

أو يكون ليسا وذاته ليس .

---

(١) بعد هذه الكلمة فى الأصل : مازيد ، وهى زائدة بلا شك .

(٢) فى الأصل : فكل ما .

(٣) فى الأصل : ممكن (٤) فى الأصل غير منقوطة .

(٥) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم مع المعنى ، لأن التهوى — عند الكندى — هو صيرورة الشيء هوية ، أى موجود أمتعيناً .

(٦) فى الاصل : و

أو يكون أيسا وذاته أيس .

فان كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لاشيء وذاته لاشيء ، ولا شيء[1] لاعلة ولا معلول ، لأن العلة والمعلول إنما هما ،قولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لاعلة كون ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقا[2] ، وقد قيل إنه علة كون ذاته ، وهـذا خلف لا يمـكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضاً ، إذ هو ليس ، لاشيء ، ولا شيء لاعلة ولا معلول ، كما قدمنا ، فهو لاعلة كون ذاته ، وقد تقدم أنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاتُـه غيرَه ، لأن المتغايرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدها[3] مالا يعرض للآخر ، فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فهو لاهو ، وهو هو ، وهذا خلف لايمـكن أيضاً .

وكذلك يعرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أعني أن تـكون ذاته غيره ، إذ عرض له غير ماعرض لذاته . فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو[4] ، هذا خلف لا يمـكن أيضا ، فليس إذن يمـكن أن يـكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يعرض إن كان أيساً ، وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ،

---

(١) معنى « لاشيء » هنا وقبل ذلك وبعده هو المعدوم

(٢) في الاصل : مطلقة

(٣) في الاصل : لأحدهما .

(٤) في الاصل : وهو هو ، وهذا لايتفق مع المعنى :

لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته . والعلة غير المعلول ؛ فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، ... فذاته أن تكون معلولته ؛ فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون أيساً ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته

ومثل هذا أيضاً يعرض ، إن كان ليسا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

[معانى بعض المصطلحات]

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذى معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه[1] .

[الكلى والجزئى]

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كليا أو جزئيا . والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست[2] بمتناهية ، وما لم يكن متناهيا لم يحط به علم .

والفلسفة عالمة بالأشياء التى لها علمها بحقائقها ، فهى إذن إنما تطلب

(١) منطق الكلام يقتضى أن يكون : « فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لامعنى له » فيجوز أن يكون الناسخ قد غفل ، فنقل عبارة سابقة بدلا من عبارة لاحقة :

(٢) فى الاصل : ليس :

الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كال[١] علم حقائقها .

[الذاتى وغير الذاتى]

والأشياء الكلية المتناهية[٢] لا تخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ، أعنى بالذاتى ما هو مقوّم ذات الشيء ، وهو الذى بوجوده قوامُ كون الشيء وثباته وعدمه انتقاض الشيء وفساده ، كالحياة التى بها قوام الحى وثباته ، وبعدمها فساد الحى وانتقاضه ، فالحياة ذاتية فى الحى .

والذاتى هو المسمى جوهريا ، لأن به قوام جوهر الشيء .

[الجوهرى الجامع والجوهرى المفرّق]

والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفرقا .

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كلا واحد منها حده واسمه ، فهو يجمعها بذلك .

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه[٣] وحدَّه :

إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس أعنى على كل شخص إنسانى ، وهذا هو المسمى صورة ؛ إذ هى صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

وإما أن يقع على صور[٤] كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى ، كالإنسان والفرس ؛ وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو بجنس واحد[٥] واقع كل واحد من هذه الصور

(١) قراءة اجتهادية (٢) هكذا فى الاصل .
(٣) غير واضحة تماما فى الاصل :
(٤) فى الاصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .
(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

وأما الجوهر المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ، وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى فهو ضد هـذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشىء الموضوع له وثباته به ، وعدمه بعدم الشىء الموضوع له ، فهو إذن فى الجوهر الموضوع [له][1] ، وليس بجوهرى ، بل عارض[2] الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً .

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون له شىء واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحدا .

أو يكون فى أشياء كثيرة يعمها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاما على حاله ، لأنه يعرض[3] لأشياء كثيرة .

[الألفاظ أو الكليات الستة]

فـكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنسا وإما صورة وإما شخصا وإما فصلا وإما خاصة وإما عارضا عاما وهذه جميعاً يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض .

---

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة :

(٢) غير مشكوله فى الاصل ، فاذا لم تكن فعلا ، فلعله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى ، بل عارض (فى) الجوهر ، فسمى لذلك عرضا .. الخ

(٣) فى الاصل : لايعرض ، وهو يخالف المعنى .

فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض العام عرضية .

[الكل والجزء — المجتمع والمفترق]

وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا ، وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلننقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ، فهو يقال إذن[1] على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامى وعلى جميع ما قد قدم .

[الطبيعى والصناعى]

والشخص إما أن يكون :

طبيعيا كالحيوان أو النبت[2] وما أشبه ذلك .

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة[3] ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ، لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد[4] العرضى ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعى .

---

(١) فى الاصل : إذا

(٢) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا ، وربما كانت زائدة خطأ ، وقد يبدو أنها لاضرورة لها : ويجوز أن تكون : البدن ، أو : البيت — ولذلك وجه ما ، بحسب الكلام التالى .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .

(٤) هذه الكلمة والتى بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التاليه .

[الكل والجزء ، الجميع والبعض]

ويقال[1] أيضا على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع[2] ،

لأن الكل يقال على المتشابه[3] الأجزاء وعلى [الأشياء][4] اللاتى ليست بمتشابهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المتشابهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجبل ، وهى[5] أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المتشابهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ، لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون وحدة[6] لمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ، فأما الكل فيقال على كل متحد بأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائمٌ كل واحد بطباعه[7] ، بل يقال : كل الماء ، إذ هو متحد .

[الجزء أو البعض]

وكذلك بين الجزء والبعض فرق[8] .

---

(١) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٢) واجع تعريف الكل والجميع فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، وهو يطابق ماهنا ، فى تعريف الكل .

(٣) هكذا فى الأصل   (٤) زيادة للايضاح .

(٥) الضمير يعود على الأشياء التى تقدم ذكرها .

(٦) يمكن فى الأصل قراءتها : موحدة .

(٧) فى الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ، وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .

(٨) واجع تعريف الجزء والبعض فى رساله فى حدوذ الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عدّ (١) الكل ، فقسمه بأقدار متساوية ؛

والبعض يُقال على ما لم يعد الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ؛ فبعضه ، ولم يساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

[الوحدة الحقيقية ليست فى أى من المقولات ولا فى الكائن منها

فلا بد من واحد حق]

فالواحد إذن (٢) يقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة وبأنه عرض عام وبأنه كلٌ وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعضٌ .

ولأن (٣) الجانس هو فى كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولا متواطئاً ؛

والنوع هو فى كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولا متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع (٤) ، لأن كل شخص فنقسم ؛ فهو إذن [ليس واحداً] (٥) بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة الشخص ، فهو غير واحد الذات ، فالوحدة التى فيه — التى هى بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ،

---

(١) فى الأصل : عدا .

(٢) فى الأصل : إذا — (٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولابد من إصلاحها لأنها تنافى كل ما يلى .

وما لم يكن في الشيء لحقيقته[1] ذاتيا ، فهو فيه بنوع عرضي ؛ والعارض الشيء من غيره ؛ فالعارض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص ؛ وهو كثير ، لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ؛ لأنه مركب من جنس وفصل ، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حيّ ومن ناطق ومن ميت . فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التي له إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذن بحقيقة[2] فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والعارض الشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة في النوع أثرٌ من مؤثر اضطراراً ، أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مُنبيء[3] عن مائية الشيء ، فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ، وكل نوع من أنواعه فهو « هو هو[5] » وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أشخاصه ف« هو هو » أيضاً ؛ فهو كثير من هذه الجهة ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه إذن بنوع عرضي ، والعارض الشيء من غيره ، فالعرض

---

(١) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، ومابعدها بيان لها لغويا ومنطقيا

(٢) في الأصل : إذا .

(٣) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : بحقيقية .

(٤) هكذا في الأصل ، ويجوز أن يكون أصلها منبئاً (على أن تكون حالا) ، ولكنها لم يراع فيها النحو ، كما هو الحال في كثير من المواضع ، أو أن يكون أصلها : المنبيء

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أي فهو هوية ، يعني شيئا قائما بذاته .

أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضا .

والفصل هو المقول على كثير، مختلفين بالنوع، منبيء[1] عن أيّـيّة[2] الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل ، منبيء عن أيبتها[3] . فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التى تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى فيه إذن بنوع عرضى . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الفصل أثر من مؤثر أيضا.

والخاصة هى المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئة عن إنية[4] الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت[5] عن إنيته[6] ، فهى كثير لأنها موجودة فى أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهى إذن[7] بنوع عرضى ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر، فالوحدة فى الخاصة أثر من مؤثر أيضا .

والعرض العام أيضا مقولٌ على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود

---

(١) هكذا فى الأصل ، وهو جائز .

(٢) هكذا فى الأصل ، دون علامات التشديد ، فلعله يقصد « أى شيء هو » بحث الجنس ، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى» تبحث عن الفصل ، و«ما» عن الجنس ، بحيث تكون «أى» و«ما» معا مُنْبِئَتَيْن عن النوع . وقد كنت ميالا إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل عن أنها إنية ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٣) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ،وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنيتها ، ولهذا وجه .

(٤) ، (٦) فى هاتين الكلمتين ، على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتها هكذا. ولها وجه من حيث المعنى العام، وإن كان تفكير الكندى هنا غير دقيق بالمقارنة بما تقدم (٥) فى الأصل : أنبت (٧) فى الأصل : إذا .

فى أشخاص كثيرة ، وإمّا أن يكون كية ، فيقبل الزيادة والنقص : فهو منجزئ ، وإمّا أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولا شبيه ، والأشد والأضعف فيقبل الاختلاف ، فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهى إذن فيه بنوع عرضى ، والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ، فالوحدة فى العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ، والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جنس ، فكل مقولة ذات صور[1] ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذو أقسام كثيرة فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية[2] ، فهى إذن فيه بنوع عرضى ، فهى إذن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما[3] كان بنوع عرضى .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ، فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهى فيه بنوع عرضى ، فهى إذن[4] فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إمّا أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا .

والجوهرى إما متشابه الأجزاء وإما لا متشابه الأجزاء .

والمتشابه الأجزاء كالماء الذى جزؤه ماء بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماله ، كثير .

وأما لا متشابه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذى

---

(١) صور يعنى : أنواع

(٢) فى الأصل بحقيقة

(٣) فى الأصل : فى ما .

(٤) فى الأصل : إذا .

هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط[١] وصفاق[٢] ، وحجب[٣] ، وعظم ، ومخ ، ودم ، ومرّة ، وبلغم ، وجميع ماركب منه بدن الحى ، التى ليست بمتشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض ؛ فهو منقسم بانقسام الجوهرى ، فهو إذن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والمتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ، فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أعنى الصناعى — باجتماع ماركب منه ، كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا ؛ فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ، كالميل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كلٌّ للغلوَات[٤] ، وجزء الفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه منفصل من أميال أخر ، أعنى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك أيضا بحقيقية ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شىء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها بأنها لاتنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والعارض للشىء

---

(١) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن .
(٢) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أوهو مابين الجلد والمصران .
(٣) قراءة اجتهادية .
(٤) جمع غلوة ، وهى مقياس للمسافات ، مختلف فى تقديره .

لا من ذاته ، فالعارض للشيء من غيره ، فالعارض إذن[1] في المعروض فيه مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في المعروض فيه ، والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا .

وأيضا كل شيء كان في شيء آخر عرضا ، فهو في شيء آخر ذاتي ؛ لأن كل شيء كان في شيء بعرض ، فهو في شيء آخر بالذات .

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعاً بعرض[2] ، فهي لا جزء [لا] بالذات ، بل بعرض[3] ؛ فالوحدة فيما هي فيه بعرض[4] مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات .

فإذن[5] ها هنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة .

[لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات]

فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول[6] ، أعني كل ما أدركه الحس ، وأحاط بمائيته العقل من أن يكون :

واحداً أو كثيراً .

أو واحداً وكثيراً معاً .

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً[7] بتة .

---

(١) في الأصل : إذا

(٢) و(٣) و(٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعني على أن تكون فعلا ، والمعنى يستقيم بهذا أيضاً ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) في الأصل: فهي لا جزء بالذات لا بعرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي (يعني الأشياء) لا جزء (يعني واحدة) (لا) بذاتها بل بأمر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الاساسية فيما تقدم .

(٥) في الاصل : فاذا

(٦) في الاصل : كثير :

(٧) هكذا العبارة في الاصل . وربما كان فيها تحريف أو زيادة . وكلمة عليه غير منقوطة .

أو بعضها[1] كثيراً لا واحداً بتّة .

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد .

والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد .

فالوحدة موجودة مع الكثرة .

وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة .

فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إنْ كان كلُّ مقول كثرة فقط ، فلاشىء يخالف الكثرة ، لأن خلاف الكثرة الوحدة . فلا خلاف . فإن لم يكن خلاف فى المقولات فهى متفقة وهى لامتفقة ، لأن الاتفاق اشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فهى لامتشابهة ، لأن المتشابهة لها شىء واحد يعمّها ، تتشابه به ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ، فلا واحد يعمّها ، فهى لامتشابهة وهى متشابهة بعدمها الوحدة ، فهى متشابهة لامتشابهة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ؛ لأنه إن لم تكن وحدة ، لم تكن حالٌ واحدةٌ ، وإن لم تكن حالٌ واحدة ، لم يكن سكون ؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غير متغير ولا منتقل . وإن لم يكن سكون ، لم يكن ساكن ، وإن لم يكن ساكن كان متحرك[2] .

وإن كانت كثرة فقط ، كانت أيضا غير متحركة ، لأن الحركة تبدل :

---

(١) فى الاصل : وبعضها

(٢) فى الاصل : متحركا .

إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر . وكُل تبدل فإلى غير ، وغيرُ الكثرة فالوحدةُ ؛ فإن لم يكن وحدةً ، فلاتبدُّل لكثرة . وقد فرضنا أن وحدة ليس[1] ، فتبدل كثرة ليس[2] ، فحركةٌ ليس[3] . فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما تقدم ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إنْ كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بتة .

فإنْ كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاصُ الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تنتقص إلى آحاد بتة ، فهى كثرة بلا نهاية .

وإذا فُصل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظمُ مما يفصل منه ، فالمفصول متناهى الكثرة أو لامتناهى الكثرة .

فإنْ كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة .

وهذا خلف لا يمكن .

وإنْ كان لامتناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ؛ فلا متناه أعظم من لامتناه .

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا .

فهى إذن[4] أشخاص الكثرة ، آحاد[5] اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة

---

(١) و(٢) و(٣) ليس أى معدوم أو غير موجود .

(٤) فى الاصل : إذا (٥) فى الاصل آحادا .

إذن[1] ، لأن كل شخص واحد ، فهى إذن[2] كثرة فقط ، وهى لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتة ، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إنْ كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ، لأن الحدّ واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن فى الكثرة واحدٌ فلا[3] محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ، وأشخاص الكثرة محدودةٌ ، فهى محدودة ، وهى لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أنْ لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد[4] ، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد .

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ، وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن معدودة .

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة .

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون آحاداً[5] .

وأيضاً إن كانت كثرةٌ فقط بلا واحد لم تكن معرفةٌ ؛ لأن المعرفة برسم ،

---

(١) و(٢) فى الاصل إذا .

(٣) فى الأصل : ولا   (٤) فى الاصل : الحاد

(٥) هكذا فى الاصل — ولهذا وجه . ولكن الافضل أن تصححها آحاد .

رسم[1] المعروف فى نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إنْ لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفسُ العارف ورسم المعروف ، فلامعرفة ، والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لاموجودة ، وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أنْ يكون شيئاً ، وإما أن لايكون شيئاً .

فإن كان شيئاً ، فهو واحد ، فالوحدة موجودةٌ مع الكثرة . وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ، وهذا خلف لايمكن .

وإنْ لم يكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضا . وقد فرض أنه كثرة ، فهو كثرة لا كثرة ، هذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن لايكون وحدة .

[ولابد من الكثرة مع الوحدة فى المحسوسات]

وهنالك يتبين[2] . أنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ، لأنه لايمكن أن يكون شىء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئا ، وإما أن لايكون شيئا .

فإنْ كان شيئا فهو واحد ،

وإن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ،

(١) الكلمتان غير منقوطتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة الاولى زائدة .

(٢) فى الاصل : تبين .

[فهو ليس كثرة][١] وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة .

وكذلك يتبين[٢] أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة .

فنقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضدّ غيره الضدّ ؛ والغيرية أقلّ ما تقع في الاثنين[٣] والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة .

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة[٤] .

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد فرضنا أنها ليس ، فهى[٥] أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ؛ لأن أقلّ ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة .

---

(١) بدا لى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئاً فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجتين لكونه ليس شيئاً وعلى كل حال فهذا الاصلاح اجتهادى .

(٢) الاصل : تبين

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لابد منه للغيرية .

(٤) فى الاصل : المستثنا

(٥) فى الاصل : وهى .

فإنْ لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛ والتباين موجود ، فالكثرة موجودة[١] .

وأيضا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهى أيْس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال ولا افتراق ، لأن أقل ما يكون الاتفاقُ والافتراقُ والاختلافُ والاتصالُ[٢] في اثنين . فالاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق[٣] ولا اختلاف ولا اتفاق[٤] ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، [فليس يمكن][٥] أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط[٦] ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا فى ذى أجزاء[٧] ؛

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء أكثر من واحد ، فالكثرة موجود فيه .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

---

(١) هذه الكلمة فى الاصل مكررة .

(٢) فى الاصل على هذا الترتيب ، ولم أغيره   (٣) فى الاصل اتفاقا .

(٤) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، فى الغالب .   (٥) زيادة يتطلبها المعنى .

(٦) هكذا ، وهو مفهوم   (٧) فى الاصل : أحرا .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا[1] شكل ، لأن الأشكال إما من قسى وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما .

فالمستدير والكرى لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسى أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معاً ، لها[2] زوايا وأطراف ، ففيها كثرة .

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لاموجودة فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن لاتكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهى لا متحركة ولاساكنة، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر — وهذه كثرة .

والساكن ساكن فى مكان ، وأيضاً بعض أجزائه فى بعض ؛ والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل ، وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن [يوجب متمكناً][3] .

والربو يوجب رابيا ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاستحالة توجب مستحيلا ، والكون يوجب كائناً، والفساد يوجب فاسداً .

---

(١) فى الاصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جلة ما يسبقه

(٣) زدت ما بين القوسين ظنا أنه قد سقط من ناسخ الاصل مايشبه ذلك .

ونفى هذه جميعاً يوجب كثرة ، لأن لا كائن لا فاسد لاراب[1] لامضمحل لا مستحيل ، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفى لأشياء محدودة[2].

فإنْ كان السكون كانت كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ، والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيس ليس ، هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين[3] أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ، لأنه إن لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركا ولا ساكنا ، وليس يخلو شيء من نوع حركة وسكون ، من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شيء واحد لا كثرة فيه .

وأيضاً إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء[4] ولا كل ، لأن الكلَّ جامع الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة .

فإن لم تكن كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر ، وأيهما[5] بطل بطل ببطلانه الآخر .

فلا كل ولا جزء إذنْ[6] للأشياء ، والأشياء كل وجزء فالكل والجزء أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

والجزء أيضاً جزء واحد ، فإنْ كان جزء[7] كانت الوحدة ، وإنْ كان جزء كان كل ، فإن لم يكن جزء لم يكن كل ، وإن لم يكن جزء ولا كل

---

(١) فى الاصل : رابى (٢) هكذا النص

(٣) فى الاصل : تبين (٤) فى الاصل جزءا

(٥) فى الاصل : أو أيهما ، وهو جائز

(٦) فى الاصل : إذا (٧) فى الاصل : جزءا

فلا شيء ، وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بتة ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بتة ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذ[١] لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ،

وقد كنا فرضنا أن [ثم][٢] وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهنالك يتبين[٣] أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ،

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بتة .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يعرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ،

فواجب إذن[٤] أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضا فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون - مباينة للكثرة أو مشاركة لها .

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم][٥] ما كان كثرة ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها .

---

(١) هكذا في الاصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٢) زيادة للايضاح — ويمكن الاستغناء عنها ، على اعتبار أن الحرف : أن يشير إلى الوجود — راجع مما تقدم ص ٤٩

(٣) في الاصل : تبين

(٤) في الاصل : إذا

(٥) زدتها للايضاح

فيبقى إذن[1] أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ، أى مشاركة لها فى جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة .

[تعليل اشتراك الكثرة والوحدة فى المحسوسات : بالبخت والاتفاق أم بعلة ؟] .

فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة فى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون :

بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا علة ، أو بعلة ،

فإن كان بالبخت وقد[2] كانت متباينة ، فيلزمها المحالات التى لزمت فى الاتحاد[3] ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ،

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هى كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ؛

فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذ هما متباينتان — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع[4] إلى ما كانت علته بالبخت من التباين ، وهى إثبات ، فيلزم فيها أيضا ما قدمنا من الخلف ،

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة ، فبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها .

---

(١) فى الاصل : إذا (٢) فى الاصل : فقد

(٣) هذه الكلمة عسيرة القراءة ، وقراءتى لها اجتهادية

(٤) نقطتها اجتهادا وكذلك كلمة : علته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطها على نحو آخر

فإذ قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون :

من ذاتها ،

أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بائنة عنها ،

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا فى كتابنا على المباينة ، فيكون الشىء الذى هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء :

إما وحدةً فقط ،

وإما كثرة فقط ،

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق فى وحدة فقط ما لحق فى الكثرة والوحدة التى قدمنا البحث عنهما ،

فينبغى أن يكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما : بالبخت أو بعلة منهما أو من غيرهما ،

فيلحق فى البخت ما قدمنا من الخلف ؛ و [يلحق] [1] فى اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراكُ علةَ من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فيكون علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية ،

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شىءٌ بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما .

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف

(١) زدتها للايضاح

منهما وأقدم ، إذْ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب فى المشتركات — كما قدمنا — بعلة خارجة عن المشتركات . فإنْ كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية فى العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شىء بالفعل لا نهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتى فى جنس واحد ليس منها شىء أقدم من شىء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين فى جنس الحىّ ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ، والعلة أقدم من المعلول بالذات ، فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس

وإذ ليس هى معهما فى جنس ، فليست معهما[1] فى شبه واحد ، لأن المتشابهة فى جنس واحد وفى نوع واحد كالحمرة والحرة والشكل والشكل وما كان كذلك .

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس[2] ولا شبه ولا مشاكلة ، بل هى علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علةً أولى ، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهى سبب كونها وثباتها .

وهذه العلة لا تخلو[3] من أن تكون : واحدة أو كثيرة :

---

(١) فى الاصل : معها (٢) فى جنس — خبر ليست .
(٣) فى الاصل : تخلوا .

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماع أو حاد ، فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علة الكثرة والوحدة الوحدة والكثرة ، فالشيء[1] إذن علة ذاته ، والعلة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة .

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات ، فإذن[2] اتضح أن العلة الأولى واحدة .

والواحد موجود في الأشياء المعلولة . وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات[3] ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن ، ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول

[الواحد بالحقيقة والواحد بالمجاز] .

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنقدم لذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

[المقدار المرسل والمضاف : العظيم والصغير] .

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء منها على شيء قولاً مرسلاً ، بل بالإضافة ، فإنه إنما يقال : عظيم ، عند ما هو

---

(١) في الأصل : والشيء (٢) في الأصل : فاذا
(٣) في الأصل : المتولات ، والارجح أنه خطأ .

أصغر منه[١] ؛ و [يقال][٢] : صغير ، عند ما هو أعظم منه ، وكذلك يقال للهناة[٣] : عظيمة ، إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها ، ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلا على مايقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بتة ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شىء آخر أعظمَ من المقول عليه : عظيم ، قولا مرسلا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شىء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيما[٤] مرسلا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذى هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن[٥] ليس شىء يمكن أن يكون أعظم[٦] من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

---

(١) أى : بالنسبة لما هو أصغر منه (٢) زيادة للايضاح .

(٣) الهناة الداهية أو الامر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهى خصال السوء ؛ والغالب أنها جمع هنة ، والهناة أيضاً الشىء والسلعة والأداة .

(٤) فى الاصل: عظيم (٥) فى الاصل : إذا

(٦) فى الاصل : «فاذن ليس شىء يمكن أن يكون شىء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شىء قد سقط من الناسخ أو يكون هنا تكرار ؛ وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شىء آخر أعظم من العظيم المرسل .. الخ ؛ والمعنى الذى يريده المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلا . يعنى غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شىء آخر ؛ وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ؛ ولو فى الذهن ؛ شىء لانهاية له هو أساس النسبة والاضافة بين الاشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شىء كان ذلك اطلاقا مرسلا ومن القول بأنه يوجد ، بالقوة

فإذن[1] قد وجد عظيم لاضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تثنية كميته ، وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإذن تثنية العظيم المرسل موجودة[2] بالفعل أو بالقوة ، فإذن[3] للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذى الضعف ، وذو الضعف نصف الضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف .

فإذن[4] العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ، فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ، وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشدّ إحالة وشناعة ؛

فإذ[5] الكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم الذى ظن أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛

والعظيم المرسل إنما يُراد به مالا شيء أعظم منه ؛

فإذن[6] العظيم المرسل لا عظيم مرسل[7] ؛

فإما أن لا يكون عظيم بتة ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال

= بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل . وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المماثلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(١) فى الأصل : فاذا .

(٢) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود .

(٣) و(٤) فى الأصل : فاذا وكذلك فى أول السطر الأول .

(٥) فى الأصل فاذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتم إما أن نقرأ : فاذ ، وإما أن نصلح النص هكذا : فاذا « كان » .. الخ (٦) فى الأصل : فاذا

(٧) هذه هى . فيما يبدو لى ، النتيجة المناقضة لما تقدم .

عظيم إلا مرسلا[١] أو بالإضافة[٢] .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيما فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ؛ إذ قد تبين أنه لا يكون شيء لاشيء أعظمُ منه لا بالقوة ولا بالفعل بتة .

وبهذا التدبير[٣] يتبين أنه لا يكون صغير[٤] مرسلا ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً .

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لا قولاً مرسلا . وبيان ذلك بمثل ماقدمنا في العظيم والصغير .

[القليل والكثير] .

---

(١) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوى

(٢) هذا الكلام من قوله : فأما ألا يكون عظيم بته .. إلى قوله بالاضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لى أن اعتبر في قوله: « فأما أن لايكون عظيم .. الخ» ، خطأ نحويا صحته: فأما أن لا يكون عظيما بتة ، وإما أن يكون عظيما بالاضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل، وأن يكون حصر التقسيم بعد التأدى إلى النتيجة الفاسدة ، وهى أن العظيم المرسل ليس عظيماً مرسلا ، وذلك كله على أن يكون قوله : «إذ لايقال عظيم إلا مرسلا أو بالاضافة» تفريعاً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكرى ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعية . ولكنى لم أصلح النص بحسب ما تصورت أنه خطأ فيه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثانى جملة اعتراضية أو تفريعا عما قبله ، ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئاً سقط من النص .

(٣) يعنى على هذا النحو من الاستدلال

(٤) فى الأصل : صغيراً ، وما بعدها حال .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة الكمية المنفصلة .

وقد يعرض الكثير مايعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولا مرسلا [بل][1] بالإضافة ، وبيان ذلك مما قدمنا ، فإن التدبير واحد .

فأما القليل فقد يظن أنه يقال مرسلا ، وذلك أنه يظن أنه إن كان أول العدد اثنين ، وكل عدد غير الإثنين أكبر من الإثنين ، فإن الإثنين أقل الأعداد ، فالإثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بتة ، إذ لاعدد أقل منه .

وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل .

[الواحد ليس عدداً] .

وهذا ظن ليس بصادق ، لأنا إن قلنا إن الواحد عدد نظن[2] أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً ، لإنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعنى أنه مساو ولا مساو[3] .

فإن كان الواحد أوحاد ، بعضها مساوية له وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر يعد الواحد الأكبر أو يعد بعضه ، فالواحد الأكبر [له][4] بعض ، فهو منقسم .

---

(١) زدتها لضرورتها للمعنى (٢) هكذا الأصل ، دون نقط . ويظهر أنه يوجد هنا خطأ من الناسخ أو أنه سقط شيء من النص . وذلك أنه بحسب كلام الكندى لا محل للظن .

(٣) فى الأصل : مساوى ولامساوى — وهو خطأ نحوى .

(٤) زيادة لابد منها ، وإلا يجب أن يكون الكلام : فللواحد الأكبر بعض .

والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أَيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس الواحد إذن عدداً .

[العدد لا هيولى له] .

ولا تذهبنَّ من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوَّحد بالواحد ، فصار واحداً ، فإن ذلك[1] موجود لا واحداً ، والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ، فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى الموحد[2] بالواحد ؛ بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بتة .

فإن كان الواحد عدداً وليس بكمية ، وباقى الأعداد — أعنى الإثنين وما فوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ، فإذن[3] الواحد وباقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإذن ، الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الإسم ، إذ ليس تقال الأعداد [إلا][4] بالإضافة إلى شىء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبرئات إلى البرء[5] .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساوٍ ؛ فيكون الواحد آحاد ، بعضها مساو له ، وبعضها أكثر أو أقل ، لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

---

(١) الاشارة هنا إلى العنصر . والمقصود بالعنصر هو الهيولى ، كما سيلى
(٢) الكلمة غير مشكولة .
(٣) فى الأصل : إذا ، وكذلك فى مواضع أخرى كثيرة ، لاضرورة للاشارة إليها .
(٤) زيادة للايضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .
(٥) فى الأصل : والميريات إلى البرو .

يلزم كل عدد، أعنى أن يكون له سمى مساو[1] له وسمى أقل منه وسمى أكثر منه، فتكون الثلاثة ثلاثات[2]، بعضها مساو لها، وبعضها أقل منها، وبعضها أكثر منها، وكذلك يجب فى كل عدد؟

فإن كان هذا لا يجب فى الأعداد، التى لا شك فيها، فليس يجب فى الوحدانية. وإن كان معنى قولنا: إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لا مثله، أى أكبر منه وأقل منه، فالاثنان إذن لا عدد، إذ ليس عدد أقل منه، وإنما له أكبر منه.

وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً، إذ له مساو، هو اثنان آخران، ولا مساو، هو أكثر منه، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً، إذ له مساو، وهو واحد آخر، ولا مساو، هو أكبر منه، أعنى اثنين وما فوق ذلك، فإن الواحد كمية، فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية، فإذ ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس[3]، فإذن هو بالطبع.

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً ولا عدداً[4]، فإن كان عدداً، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً.

فإن كان زوجا، فهو منقسم قسمين متماثلى[5] الواحدانيات. والواحد لا ينقسم فهو لا ينقسم: وهو منقسم، هذا خلف لا يمكن.

وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد، فهو مركب من ذاته، وهو واحد وهو آحاد. والواحد واحد فقط لا آحاد، فهو آحاد لا آحاد، وهذا خلف لا يمكن أيضاً.

---

(١) فى الأصل: مساويا (٢) فى الأصل: الثلثة ثلثات
(٣) هكذا فى الأصل، والأيس الوجود ولعلها بالاملا، كما فى العبارة المتقدمة:
(٤) فى الأصل: لاعدد
(٥) فى الأصل: مماثلى دون نقط. وقد صححتها بحسب ما يلى.

وإن لم يكن زوجا فهو فرد ؛ والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلى الوحدانيات ، فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن ،

فإذن ، ليس الواحد عدداً

ولكن هذا الحد الذى حدّ به العدد الفرد يظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحد العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلى الوحدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما][1] يوجب أنه منقسم اضطراراً ؟

فإذ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن : إن ركن الشىء الذى يبنى منه الشىء ، أعنى الذى ركب منه الشىء ، ليس هو الشىء — كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شىء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف . فإن كان العدد المقر به[2] عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس الواحد ركن ركب منه لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التى يقر[3] بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين[4] ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين .

---

(١) زدتها للايضاح (٢)و(٣) غير مشكولتين فى الأصل

(٤) هكذا فى الاصل ، وهو معطوف على الواحد .

وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركب][1] . فإن ظن أنه ركن الثلاثة[2] ، فله ركن ، هو الواحد . والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط .

والاثنان مركب ركب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أعنى ببسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، لما[3] قد قيل إن الجوهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و][4] مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعنى الجسم ، فيظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد المقر به ، ومنه العدد المقر به[5] . المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكسى ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من][6] جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعنى مركباً من عنصر وأبعاد ، التى هى صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذى هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسما ، إذ كان المركب منهما جسما .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به ، عدداً ؛

---

(١) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل ، فيما أعتقد .
(٢) فى الأصل : الثلثة ، وكذلك ما قبلها (٣) فى الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ
(٤) زدتها لضرورتها للسياق (٥) هكذا الأصل ، والأغلب أن فيه تكراراً .
(٦) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، الخ

بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحق أن الأشياء التى تركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شىء يمنع من أن تعطيها أساميها وحدودها ، كالحى فى الأحياء والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسماءها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد، بتة .

[الاثنان أول العدد]

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد للقول على العدد إذن ، هو محيط بالعدد ، أعنى أنه عظم الوحدانيات ، وجميع الوحدانيات ، وتأليف الوحدانيات .

فإذن ، الاثنان أول العدد ؛ والاثنان إذ قيل[1] بطباعه ، ولم يتوهم غيره ، لم يكن بطباعه قليلا ، فإذن[2] إنما تلحقه القلة ، إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه ، فإذن إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ، فإذن[3] إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد ، فأما إذا توهم طبعه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ، والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

[إضافة مقدار الشىء تكون إلى آخر من جانسه] .

فإذ كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ،

---

(١) فى الأصل : إذا أقول ، وفوق الـ قو ، لام ألف ، قد ضرب عليها ، ولعل المقصود أنه إذا تصورناه بذاته (٢)و(٣) فى الأصل : فاذا

لا يقال واحد منهما مرسلا ، [بل][1] بالإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ، كالعظم ، فإنه إن كان جسما فانه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فإنه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولا صادقاً ؛

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أومكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد أو قول بل من خط ، ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد أو قول ، بل من مكان ، ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأعظام ، بل من قول .

وكذلك لا يقال قولا صادقاً : جسم أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول .

وإن ظن أن جرماً أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك ظن كاذب ، لأنه إن ظن أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإن طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ، فإذن إنما نذهب من أن جرماً أطول وأقصر ،

---

(١) زدتها لضرورتها للمعنى .

أو سطحاً[١] أو خطاً أو مكاناً [٢] ، إلى أن خط[٣] هذا أطول من خط هذا ؛ فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة .

[عنصر الزمان فى الكم] .

والزمان أيضاً من الكمية المتصلة ، فلأنه لا خط الزمان يظهر ظهوراً تاما ، فإنه[٤] لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يُقال الطول والقصر لما[٥] يقال له الطول والقصر إلا لما كان[٦] فى جنس واحد ، أى فى جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ، فأما عدد أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ، فإنه يقال : عدد طويل — أى فى زمان طويل ، وكذلك يقال : قول طويل — أى فى زمان طويل ، لا [٧] أن القول والعدد يحتمل كلُّ واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا فى جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فإنه لا يقال قولا صادقاً : قول أكثر أو أقل من عدد ، ولا عدد أكثر أو أقل من قول ؛ بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

فإذ قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للإضافة إلى

---

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ، ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى اغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البعد ، وكذلك فيما يلى :

(٤) فى الاصل : أنه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما

(٦) فى الاصل : لمكان .

(٧) فى الاصل : إلا .

بمجانسه ، وإن كان له جانس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فإذن لا جنس للواحد الحق بتة .

وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له[1] ؛ فاذن الواحد الحق أزلي[2] ؛ ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال : واحد ؛ بالإضافة إلى غيره ، فاذن[3] هو الذي لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذي هو كذلك يتكثر بما ألف منه . ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية ، لأن الذي هو كذلك أيضاً ينقسم ؛ لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد من هذه[4] ، فإذن[5] الواحد الحق ليس هو واحداً[6] من هذه .

[الحركة بكل أنواعها متكثرة ، فالواحد الحق ليس حركة .

والحركة فيما هو من هذه ، أعني الجسم الذي [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ، فالموجود في أقسام منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ، فالحركة المكانية متكثرة ؛

وكذلك الربوية والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الرابي الناقص

---

(١) راجع ما تقدم ص ٤٦ .

(٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) في الأصل : فاذا

(٤) في الأصل : بعده ، دون نقط

(٥) في الأصل : فاذا

(٦) في الأصل : واحد ، وهو غير صحيح .

منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو ، وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص ؛

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدو [1] الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلى] الزمان الذى فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد [2] والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهى أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الكل المطلق ، وجزؤها [3] واحد ، إذ الواحد يقال على الجزء [4] المطلق ،

فإذن ، إذ الكثرة موجودة فى الحركة ، فالواحد الحق لا حركة .

[الواحد الحق ليس نفسا] .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس ؛ أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ؛ ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضب والفرق [5] والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة

---

(١) هكذا فى الاصل ، وقد احتفظت بها/غير خفية المعنى ، والمقصود : بدء .
(٢) فى الاصل : سديد ؛ وهى غير ظاهرة المعنى فى السياق
(٣) فى الاصل : وخرها (٤) فى الاصل : الحر .
(٥) الفرق بفتح الراء الجزع والخوف الشديد .

كل وجزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكثرة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس .

[الواحد الحق ليس عقلا] .

ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — ومافوقها[1] ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات[2] الأشياء التي لا تعطى الأشياء[3] أسماءها ولا حدودها ، فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ؛ والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛

وكل شيء هو لشيء بالقوة فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعنى كلياتها ، هي الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء ؛

فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل[4] ؛ والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر[5] .

وقد يظن أنه أول متكثر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا ،

---

(١) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعا إلى أنواع ، ولأن هذا ينطبق مع مانجده في رسالة العقل للكندي .

(٢) في الأصل جزويات (٢) في الأصل . شيا

(٤) إن كلام الكندي هنا عن العقل يتفق مع لانجده في رسالته في العقل

(٥) لعل قوله : العقل متكثر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الحدود .

«أن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

[الواحد الحق ليس أسماء مترادفة] .

وإذ فى ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدية المترادفة [على] حديدة الذبح ، فقد يقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدية والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكثر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكثر ؛ فإن حديدة الذبح التى هى عنصر المترادفة، التى هى المدية والشفرة والسكين، متجزئة متكثرة ؛

وأيضا الأسماء المقولة عليها متكثرة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

[الواحد الحق ليس من المشتبهات بالاسم] .

وأيضا إذ فى ألفاظنا المشتبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلبا والكوكب المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أى : كلب . وعنصر هذا الكلب متكثر ، أعنى السبع والكوكب .

وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ، ولا السبع علة الكوكب .

وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة[1] ؛ فإن الخط الذى هو جوهر منبيء عن اللفظ الذى هو جوهر ، واللفظ الذى هو جوهر منبيء عن المفكر فيه الذى هو جوهر ، والمفكر فيه الذى هو جوهر منبيء عن العين الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد[2] — أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفكرة[3]، وفى اللفظ ، وفى الخط ؛ والعين فى ذاتها علة العين فى الفكر ، والعين فى الفكر علة العين

(١) يقصد الذات المتعينة خارج الذهن .

(٢) فى الأصل : واحدا   (٣) يعنى فى الفكر أو فى الذهن .

فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علة العين فى الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكثر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس الواحد الحق واحداً[1] بنوع اشتباه الاسم .

[الواحد الحق ليس عنصرا] .

وإذ قد يقال : واحد ، التى عنصرها واحد ، إلا أنها تتغاير بغيرية ما إ: إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التى عنصرها واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل[2] ، فإنه يقال: الباب والسرير واحد بالعنصر « وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها [إذ] أن عنصرها[3] متكثر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتى هى واحدة بالعنصر الأول أعنى بالإمكان ، متكثرة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة .

وأيضا قد يقال : واحد بالعنصر ، للأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد الفاسد كون لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل

وقد يتكثر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل .

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، للأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر ، كالربو المقول على الرابى ، فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له ربو له ضمر بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابى الضامر ، أى أن الرابى هو الضامر . وهذا متكثر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة

---

(١) فى الأصل : واحدا (٢) لعله يقصد مختلفة فى الصورة ، والكلمة غير منقوطة

(٣) يظهر أن فى هذه العبارة التى صححتها بحسب إشارة فى هامش الأصل ، تكراراً ، والمعنى ظاهر بعد الاضافة الايضاحية التى يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

من جهة المثل ، أعنى الربو والضمر فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصرية ، فليس يقال : واحد[١] ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ،

[أنواع من إطلاق لفظ الواحد]

وقد يقال الواحد للذى[٢] لا ينقسم ، كما قدمنا ، والذى لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل ، وإما بالقوة .

أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام ، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاطعة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس [ثم] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقه الصغر فهو متكثر

ويقال : لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه ، كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان ومفصول الزمان زمان ، فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائماً إلى نوعه .

وأيضا فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه .

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر نهاياته التى هى آنات[٣] الزمان الحادة لنهاياته ، كحد العلامات لنهايات الخط .

---

(١) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد .

(٢) فى الأصل : للواحد الذى (٣) فى الأصل : كجميع .

كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لاينقسم ، أى كل مفصول منه محتمل حدة (١) واسمه ، وهذا أيضا يتكثر ، لأنه ينقسم (٢) ، أى : كل قابل [الانقسام] قبولا دائما (٣) .

ويقال أيضا : لاينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إن قسم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد ، وكالفرس الواحد ، كالزائد وذى المقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعى ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ماهو . وهو متكثر بما ركب منه وبالتفصيل دائما أيضا ، وهذه جميعا من المقول : واحد (٤) لاتصاله أيضا :

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، ما كان لاينقسم ، لأنه ليس متصلا . وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين :

أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولامشترك ، كالواحد العددى ، فإنه ليس شيئا متصلا (٥) ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شىء متصل ، بل هو لا منقسم ولامنفصل ، وهذا متكثر أيضا من جهة موضوعاته التى نعدها (٦) وهذا هو الواحد العددى ، مكيال كل [الأشياء] .

والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ، ولا وضع للعلل التى بها الواحد العددى لامنقسم (٧) ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

---

(١) فى الأصل حدا . (٢) فى الأصل : لاينقسم — وهذا لايتفق مع سياق المعنى .

(٣) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما — وقد صححت العبارة . ويجوز أيضاً أن يكون تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسمة .. إلخ

(٤) فى الأصل : واحد (٥) فى الأصل : شىء متصل

(٦) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٧) النص هنا مضطرب ، ويظهر أنه سقط منه شىء .

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزء له مثله ، ومثل غيره .

وأيضا وهو مشترك ، وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين :

أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التى هى نهايته ، فإنه لاجزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ، وهى متكثرة بحاملاتها ، أعنى الزمان الماضى والزمان الآنى ، التى [1] هى مشتركة لهما .

ويقال واحد ، أيضا الذى لاينقسم من جهة الكلية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كلية الرطل شىء بطل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد ، ولذلك مايقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ، بل كل كامل ، وما كان كذلك فهو متكثر بتفصله أيضا ، وآخر [2] بأن يكون الذى لاينقسم أشد التى يقال : واحد ، استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدها توحداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات ، وإما بالعرض ، أما العرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أوجامع أعراض كثيرة ، كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ، وأما بالذات فباقى ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ، وهى جميعاً ما [3] جوهرها واحـــد وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال

---

(١) هكذا فى الأصل . وربما يكون قد سقط شىء من النص ، لأن آخر الكلام يشير إلى « الآن » الذى هو نهاية الماضى وبداية الآتى . هذا إلى أنه لاذكر للنوع الثانى .

(٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وليس على الألف شىء . فهل هى : وأخرى . الغالب أن النص قد سقط منه شىء .

(٣) يجوز أن تكون كلمة مازائدة ، خطأ أو تكون اسم موصول ، أى التى

وهو من حيز العنصر؛ وإما بالصورة، وهو من حيز النوع؛ وإما بالاسم، وهو من حيزهما جميعاً؛ وإما بالجنس، وهو من حيز الأول؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط، وهو الذى يقال له: واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هى[1] والتى حدها واحد؛ والواحد بالجنس[2] هى التى حد محمولها واحد؛ والتى بالاسم، أعنى بهاماهى بالمساوة، واحد؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها[3] واحد، كالأشياء الطبية المنسوبة جميعاً إلى الطب.

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا، أعنى الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة، يتبع أواخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها أواخرها؛ أعنى أن ما كان واحداً بالعدد، فهو واحد بالصورة؛ وما كان واحد بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد.

فبين أن مقابل الوحدة الكثرة [فالكثرة] إذن تقال بكل نوع من هذه، فيقال: كثير[4]، إما لأنه لامتصل، فهى منفصلة، ولأن عنصرها ينقسم للصور، أو صورها للجنس، أو إلى ما ينسب إليه.

وبين أن الهوية تقال على كل ما علته الواحد؛ فالهوية تقال لما تعده[5] أنواع الواحد.

---

(١) هكذا العبارة فى الأصل؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدها واحد.

(٢) فى الأصل: بالحس (٣) الكلمة غير منقوطة فى الأصل، ولعلها: نسبها م

(٤) فى الأصل: كثيراً (٥) الكلمة غير منقوطة فى الأصل.

[الواحد الحق فوق كل المفهومات]

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المقولات (١) ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير (٢) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه مايلحق شيئاً منها . وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما تقال عليه ، فما تقال عليه أشد تكثراً .

فالواحد الحق إذن ، لا [هو] (٣) ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المقولات (٤) ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعني لاشيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فمتكثر ؛ فإذن (٥) الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق كما قدمنا .

والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ،

(١) في الأصل أن : المفعوت ؛ وربما كان الصواب : المقولات .
(٢) إن عبارة : ولا المركب كثير ، غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ، فلعلها زائدة أو لعل النص ناقص .
(٣) في الأصل هنا علامة — ، ربما لأجل تصحيح .
(٤) في الأصل : المفعولات ، وربما كان الصواب : المقولات (٥) في الاصل: فاذا

ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ، ولا عرض(١) ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة ؛

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شىء بعرض فعرضه فيه غيره ، إما ماذلك(٢) الشىء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول علة للوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدء . فعلة الوحدة فى الموحدات هو الواحدالحق فالأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهوالواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعنى أنه لايتكثر(٣) من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسلا واحداً(٤) لايتكثر بتة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت(٥) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة .

---

(١) فى الاصل : ولا للجوهر ولا للعرض .

(٢) هكذا فى الاصل : والمعنى الاجمالى فى كل هذا النص ظاهر ، على مافيه من اضطراب وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين معتلمين رغبة فى الايضاح .

(٣) فى الاصل : لايتكثر (٤) فى الاصل : مرسل واحد

(٥) فى الاصل : ولا كانت — وليس لها وجه .

فإذن[١] تهوى[٢] كل كثير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة فلا[٣]. هوية الكثير بتة .

فإذن كل متهو[٤] إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن .

فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها .

فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد.

والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى تهوية عن علة ، فالذى يهوى مبدع .

وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول .

والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك[٥]، هى الفاعل .

فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبدع جميع المتهويات .

فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها ، فبالوحدة

---

(١) فى الاصل : فاذا .
(٢) هكذا رسم الكلمة فى الاصل وهى غير منقوطة ،وقد شكلتها ونقطتها اجتهاداً
(٣) فى الاصل : ولا .
(٤) فى الاصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهو
(٥) لعل فى هذا النص تكراراً .

قوام الكل ، لو فارقت الوحدة بادت[١] ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان .

فالواحد الحق ، إذن ، هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد[٢] ودثر .

فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو[٣] ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود[٤] الفائض .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .

* * *

هنا ينتهى هذا الكتاب القيم من كتب الكندى ، ومن أسف أنه ليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو على كل حال يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب الفلسفة الأولى .

---

(١) فى الاصل : غارت ودثرت غار ودثر ، لكن دون نقط . وقد يكون للكلام معنى إذا فهمنا غار بمعنى اختفى من الوجود — غير أن هذا غير مألوف ، ولذلك فضلت تصحيح كلمة غار بكلمة باد ، لانها ترد فى معرض الكلام عن فناء الاشياء المادية ؛ وربما يكون الصواب : عدم ودثر ، أو غير ودثر ، والمعنى واضح على كل حال .

(٣) في الاصل : الجواد ،

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسان
٢٤١ م شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

رسالة الكندى

فى حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمور أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهى تذكر دون مبدأ فى ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة فى التصنيف. وقد يكون فيها تكرار أوغموض ، مرجعه فى أغلب الظن إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندى وأحصى مصنفاته[1] ؛ ولكن الاختلاف المشاهد فى رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذى اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن فى متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذى نجده عند ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة فى المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندى — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين فى أسمائها — وهذا هو الواقع فى إحصائها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغلب الظن أنها

---

(١) أخبرنى المرحوم الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى فى استانبول ، فى صيف عام ١٩٦٩ أن لهذه الرسالة نسخة فى مكتبة بمدينة بروسه ، لكنى لم أتمكن من الحصول عليها .

أضيفت استيفاء للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على مانعهده فى رسائل الكندى التى بين أيدينا فى هذا المخطوط ، بل فى غيرها من رسائل لم يشتمل عليها المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لايتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندى . غير انه لاريب فى أن ما فيها له، بدليل التطابق بين مانجده فيها من تعريفات وبين التعريفات المذكورة ، فى مناسباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، فى بقية الرسائل ، وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدى بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندى عمد إلى رسائله فانتقى منها التعريفات وجمعها، وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذى يذكره للكندى ابن أبى أصيبعة والذى تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ماتحويه هذه الرسالة التى نقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرته لموضوعها ، أما أن ماتحويه للكندى فهذا مالا شك فيه .

ونحن كنا قد اعتمدنا فى نشرتنا لهذه الرسالة وغيرها على مخطوط استانبول — أيا صوفيا ٤٨٣٢ .

وفى مخطوط رقم Add. 7473 بالمتحف البريطانى — وهو يشتمل على رسائل كثيرة لغوية وفلسفية ، من بينها رسالة الكندى « فى ملك العرب وكميته » (ورقة ١٧٦ — ١٧٨ و) — نجد على الورقة ١٧٨ و — عدداً من التعريفات التى يطابق الكثير منها ، من حيث النص ، تعريفات الكندى فى رسالته بحسب مخطوطنا ، لكنها ليست بحسب ترتيبها فى مخطوطنا . ومن بينها تعريفات أخرى ، أغلب الظن أنها ليست للكندى ، لأنها بعيدة عن طريقة تفكيره التى نعرفها ، ولأنها تردمع شىء من الاختلاف ضمن تعريفات

مذكورة فى رسائل اخوان الصفاء[1] وتلائم تفلسفهم وتصورهم للأشياء ، وكلها تقريبا تعريفات لأمور أخروية ، مثل : الدنيا ، الآخرة ، الموت ، المعاد ، القيامة ، البعث ، الحشر ، الحساب ، الثواب ، العقاب ، الجنة ... الخ

مهما يكن من شىء فإن إلحاق هذه التعريفات برسالة الكندى « فى ملك العرب وكميته » يدل دلالة ما على نسبتها إلى الكندى ، وخصوصا أن الناسخ يقول إنه وجد هذه التعريفات على نسخة الأصل الذى نقل عنه ، فنقلها .

والمهم أن هذه التعريفات التى اشتملت عليها ورقة المتحف البريطانى قد ساعدتنا مساعدة يسيرة على تصحيح بعض الألفاظ أو استكمالها ، كما يلاحظ القارىء فى نشرتنا لهذه الرسالة من جديد .

ونحن سنرمز لورقة المتحف البريطانى بحروف م م ب ، وما بين المضلعين زيادة بحسبها .

وقد تناول الأستاذ S. M. Stern ، من أساتذة أكسفورد ، هذه الورقة بالدراسة فى بحث له بعنوان :

Notes on Al - Kindis Treatise on Definitions, JRAS, 1959, P. 32 - 43.

وهو كأنه يحس بأن تلك التعريفات الزائدة ليست للكندى ، لأنها تتردد فى رسالة التعريفات من رسائل اخوان الصفاء (الرسالة رقم ٤١ ، بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٣٧٠ — ٣٧١) .

ويذكر الأستاذ Stern فى هذه الدراسة أن الفيلسوف اليهودى إسحاق الإسرائيلى ، الذى نبغ فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى وأخذ بالأفلاطونية المحدثة ، مدين للكندى كثيراً فى فلسفته بوجه عام وأنه

---

(١) ج ٣ ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، القاهرة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م .

قد انتفع فى كتاب له فى التعريفات برسالة الكندى التى أمامنا .

وهذا ما يفصله الأستاذ Stern فى تعليق له على كتاب اسحاق ، ظهر فى كتاب ألفه مع زميل آخر :

A. Altmann and S. M. Stern : Isaac Israeli p. 3 ff:

ولا شك أن فلسفة الكندى ومؤلفاته كان لها تأثيرها فى القرون التالية فى مشرق العالم الإسلامى وفى مغربه ، فضلا عن تأثيره الكبير فى الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى

وطبيعى أن كل من جاء بعد الكندى من العلماء قد عرف مؤلفاته وانتفع بها ، وإن كانت رسائل التعريفات صارت أقرب إلى الشرح ، كما فى رسالة الحدود لابن سينا (ظهرت منذ زمان طويل ضمن مجموعة « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات — القسطنطينية ») .

ولا نعجب إذا رأينا التوحيدى ينتفع بتعريفات الكندى فيما جمعه من تعريفات ذكرها فى المقابسات (المقابسة ٩١) وأنه يذكر فى كتاب « الإمتاع والمؤانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ — ١٣٤) رأى الكندى فيما يسميه « حركة الإبداع » ، أى الحركة التى تظهر بها الموجودات ، وأن ابن عبد ربه يذكر فى كتابه « العقد الفريد (ج ٤ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ — ١٩٤٠ م — تحقيق محمد سعيد العريان) نصاً شيقاً للكندى فى القضاء والقدر، أخذه من كتاب مفقود للكندى فى التوحيد ، وأن ابن حزم القرطبى ، فى بعض الكتابات التى تنسب إليه يرد على الكندى فى بعض ما كتب (راجع لابن حزم كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى ، تحقيق إحسان عباس ، القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م ، ص ١٨٩ فما بعدها) .

وسنعرض لكل هذا بالتفصيل فى كتاب لنا عن الكندى وفلسفته ، نرجو أن نصدره قريباً بعون الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندى

فى حدود الأشياء ورسومها[1]

العلة الأولى — مُبدعة، فاعلة: متممة الكل، غير متحركة[2].

العقل — جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها[3].

الطبيعة — ابتداء حركة وسكون عن حركة[4]، وهى[5] أول قوى النفس.

النفس — تمامية جرم طبيعى ذى[6] آلة قابل للحياة؛ ويقال: هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة؛ ويقال: هى جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلف[7].

---

(١) الحد أو التعرف التام هو تعريف الشىء بالجنس القريب والفصل المميز له، مثل قولنا: الانسان حيوان ناطق. والرسم هو تعريف الشىء بالجنس القريب والخاصة المميزة له، مثل قولنا: الانسان حيوان ضاحك.

(٢) يقصد الكندى بالعلة الأولى، الله، وهذه بعض صفاته — راجع آخر كتابه فى «الفلسفة الأولى» وأوائل رسالته «فى العلة الفاعلة القريبة. الخ» وغير ذلك من الرسائل.

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجانى فى التعريفات، ط. القاهرة ١٢٨٣ هـ ص ١٠١.

(٤) تجد هذا التعريف فى كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٢ — ٤٣ مما تقدم. وفى أول رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.

(٥) فى الأصل: وهو — وفى م م ب: وهى.

(٦) فى م م ب ذو.

(٧) راجع مادة نفس عند الجرجانى (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات؛ وآخر تعريف الكندى غامض المعنى، فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى، وهذا يمكن أن نفهمه فى ضوء رأى أرسطو وأفلاطون فى النفس —.

الجرم(١) — ماله ثلاثة أبعاد ، [طول وعرض وعمق] .

الإبداع — إظهار الشيء عن ليس(٢) .

الهيولى — قوة موضوعة لحمل الصور ، منفعلة .

الصورة — الشيء الذى به(٣) الشيء هو ما هو .

العنصر — طينة(٤) كل [ذى] طينة .

الفعل(٥) — تأثير فى موضوع قابل للتأثير ، ويقال : هو(٦) الحركة التى من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر(٧)

الجوهر(٨) هو القائم بنفسه ، وهو حامل(٩) الأعراض ، لم تتغير ذاتيته ،

(١) يغلب عند الكندى استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، ومما له دلالته من حيث تطور الاصطلاح أننا لانجد للجرم تعريفا عند الجرجانى ، ومابين المعقلين بحسب م م ب .

(٢) فى م م ب : إظهار شىء . الخ وراجع التفصيل لتعريف الابداع عند الجرجانى ، ص٣ ، « وليس » معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام .. الخ ومفاتيح العلوم للخوارزمى ، ط. القاهرة ١٣٤٢هـ ص١٨ .

(٣) فى الأصل : الشىء التى بها وقد صححت العبارة : الشىء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تاالتعريف الكندى الصورة فى رسالته « فى أنه (توجد) جواهر لا أجسام » .

(٤) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضاً كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٤٠ .

(٥) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى ص ١١٢

(٦) فى الأصل : هى ، وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضاً .

(٧) ليلاحظ القارىء الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضاً رسالة « فى الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى .

(٨) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الاسلام عند الجرجانى ص ٥٤ ، قارن تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٧ .

(٩) فى م م ب : والحامل ، وعند أبى حيان فى المقابسات : لاتتغير ذاته

موصوف لا واصف ، ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد لكل واحد من الأشياء التى مثل[1] الكون والفساد ، فى خاص جوهره التى إذا عرفت[2] عرفت أيضاً بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى ، من غير أن تكون داخلة فى نفس جوهره الخاص[3] .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة[4] — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء[5] .

المكان[6] — نهايات الجسم ، ويقال: هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه

التوهم[7] — هو الفنطاسيا ، قوة نفسانية مدركة للصور الحسية مع غيبة

---

(١) فى الأصل : بمثل ، ولعلها تحريف (٢) فى الأصل : عرف .

(٣) هكذا فى الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه فى هذه الحالة لا يكون جوهراً متقوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات العرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئا جوهريا آخر .

(٤) تشمل الحركة عند الكندى ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك فى «رسالة فى وحدانية الله .. » الخ وفى غيرها وفى كتاب فى الفلسفة الأولى ص ٥١ .

(٥) راجع هذا التعريف بنصه عند الخوارزمى ص ٨٣ .

(٦) راجع الجرجانى ص ١٥٤ ، والخوارزمى ص ٨٣ .

(٧) التوهم غير موجود عند الجرجانى — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفنطاسيا عند الخوارزمى ص ٧٣ وتعريف المتصرفة عند الجرجانى ص ١٣٢ . راجع أيضاً رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

طينتها ، ويقال : الفنطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته[١] .

الحس — إنّية[٢] إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ، ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة — هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .

المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .

الروية — الإمالة[٣] بين خواطر النفس .

الرأى — [إنما] هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ، والرأى إذن سكون[٤] الظن .

المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية[٥] دالة على المحدود[٦] دلالة

---

(١) راجع رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ، والكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما فى رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٢) راجع التعليق الخاص بهذا الاصطلاح فى أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٢٦ وما بعدها ، ولفظ « إنية » غير موجود فى م م ب .

(٣) هكذا فى الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفا عن الإجالة ، بمعنى إجالة الفكر بين الخواطر وخصوصا أن الكندى يرى أن الفكر حركة انتقال بين صور الأشياء فى النفس . لكننا نجد فيما بعد استعمال مادة : أمال ، فى معنى قد يفسر الامالة هنا .

(٤) هكذا فى الأصل ، فلعله بمعنى استقرار الظن . وفى الأصل : جواهر النفس ، وفى م م ب : خواطر النفس . وفى كتاب « غريب القرآن » للراغب الأصفهانى (القاهرة ١٩٦١ تعريف الروية كما عند الكندى تماما .

(٥) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقفة على رأسها . وقد كنت قرأتها فى نشره سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة .

(٦) هكذا فى الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى .

خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحد[1] .

الإرادة[2] قوة يقصد بها الشىء دون الشىء .

المحبة[3] علة اجتماع الأشياء

الإيقاع[4] — فعل فصل[5] زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاسطقس[6] — منه يكون الشىء ، ويرجع إليه منحلاً ، وفيه الكائن بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الواحد[7] — هو الذى بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة [بالعرض] .

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .

الصدق — القول الموجب ماهو والسالب ماليس هو ؛ وهو أيضاً إما إثبات شىء ليس هو ، وإما نفى شىء عن شىء هو له[8] .

الكذب — القول الموجب ماليس هو والسالب ما هو

---

(١) نجد التفصيل عند الجرجانى ص ٩ ، ولكن تعريف الكندى يوجد بنصه عند الخوارزمى ص ٨٤ . والفارابى يحدد للارادة معنى خاصا . راجع تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٥٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندى للارادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ، خصوصا الغزالى — راجع التهافت ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧ .

(٢) فى م م ب : بالجنس — بالحد .

(٣) هذا صدى رأى انباذوقليس فى أن القوتين الفاعلتين فى حركة العناصر هما الحب والكراهية .

(٤) الايقاع فى الموسيقى هو تلك النقرات التى تتتالى من خفيف وثقيل مصاحبة النغم — خوارزمى ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٥) فى كتاب « المقابسات » للتوحيدى (مقابسة رقم ٩١) : فصل يكيل زمان الصوت ، ولهذا وجه ، لأن الايقاع تقسيم للصوت ولكن نص مخطوطنا أوجه .

(٦) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχεῖον = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء

(٧) فى الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجى ، وهو ليس واحداً بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ماتقدم

(٨) يخيل إلى أن هنا تناقضا ، ولكنى لم أعدل شيئاً من النص ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد . لكن لعل الصواب هكذا : إما إثبات شىء لشىء هو له ، وإما نفى شىء عن شىء ليس هو له .

الجذر[١] — هو الذى إذا ضوعف مقدار ما فيه من الآحاد عاد المال الذى هو جذره .

الغريزة — طبيعة حالّة فى القلب ، أُعدت فيه لينال به[٢] الحياة

الوهم — وقوف شىء النفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما

القوة ـ ماليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى ـ الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لايحتاج فى قوامه إلى غيره فلاعلة له ، وما لا علة له فدائم أبداً[٣]

العلل الطبيعية أربع[٤] ـ مامنه كان الشىء ، أعنى عنصره ؛ وصورة الشىء التى بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشىء التى هى علته ، وما من أجله فعلَ الفاعل مفعوله

الفلك ـ عنصر وذو صورة فليس بأزلى[٥]

المحال[٦] ـ جمع المتناقضين فى شىء ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة.

الفهم ـ يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

---

(١) يعرف الخوارزمى (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل ماتضربه فى نفسه ؛ والمال بانه : كل مايجتمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى .

(٣) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٥ — ٤٦ تقدم . والجرجانى متأثر فى تعريفه الأزلى بتعريف الكندى وإن كان يفصل أكثر منه .

(٤) فى الأصل : أربعة . وهذه العلل هى المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية ـ بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى .

(٥) هذه فكرة أساسية عند الكندى القائل بحدوث العالم كله وتناهيه فى الزمان والمكان .

(٦) قارن الجرجانى ص ١٣٦ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .

الوقت[1] ـ نهاية الزمان المفروض للعمل .

الكتاب ـ فعل شيء موضوع مرتّسم[2] لفصول الأصوات ونظامها وتفصيلها

الاجتماع ـ معلول[3] بالطبع للمحبة .

الكل ـ مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء[4] .

الجميع ـ خاص للمشتبه الأجزاء[5] .

الجزء ـ لما فيه الكل .

البعض ـ لما فيه الجميع[6] .

وكل هذا يقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق[7] .

المماسة ـ توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما إلا مالا يدركه الحس، وأيضاً هو تناهي نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما.

الصديق ـ إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على

---

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الاسلام — قارن الجرجانى ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وأنظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندى ـ مقالات الاسلاميين للاشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ،حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ، وفى اللغ، رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خططه. ويجوز أن تكون الكلمه محرفة عن : برسم أو برسم .

(٣) فى الأصل :علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٣ — ٦٤ .

(٥) فى الأصل : الجمع ـ ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ٦٤) خلاف هذا ، حيث يقول الكندى إن الجميع لايطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ٦٤ـ٦٥ لتجد تفصيلا أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لهادلالتهافى محاولة تحديد الاصطلاحات ، ويحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصا العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندى ، فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٢ فما بعدها .

غير معنى [١] .

الظن — هو القضاء على الشيء من الظاهر — ويقال : لامن الحقيقة — والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، يمكن عند القاضى بها [٢] زوال قضيته .

العزم — ثبات الرأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما فى الآخر من الآحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء [٣] أبدان الناس بالزيادة والنقص [٤] وحفظها على الصحة

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق [٥] الأشياء التى من جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق [٦] التى من جوهر واحد .

اليبس — علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة [٦] — علة سهولة انحصار الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

---

(١) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة

(٢) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة — إذن يمكن أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً .

(٣) أشفى فلان فلانا طلب له الشفاء .

(٤) كنت ميالا فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلى .

(٥) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٦) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجانى ص ١٧٤ ، ٧٥ :

الانثناء ـ تقارب الطرفين إلى قدّام وخلف .

الكسر ـ انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغد[1] ـ انضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة التقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عصواً[2] ، أو لأن يكون كالوعاء مملوا فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عصواً .

الانجذاب ـ مواتاة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالثوب أى جزء كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة ـ خروج هواء محتقن[3] فى جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة ـ حدّها القدماء بعدة حروف :

(ا) إما من إشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهى محب ، ومن سوفا ، وهى الحكمة[4] .

(ب) وحدّوها أيضاً من [جهة][5] فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه

---

(١) هكذا فى الأصل — وفى اللغه ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة فى ضغط أو تحريفا عنها .

(٢) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ، فان لم تكن تحريفاً عن : عصراً ، أوضغداً ففى اللغه : عصا الجرح شده وعصا القوم جمعهم .

(٣) هكذا فى الأصل ، لكن لا نقط إلا على النون — والمحتقن المحبوس ..ويجوز أن نقرأها : مختنق ، على أن الناسخ لا يحفل بابقاء الياء رغم التنوين .

(٤) لاتكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزءى الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله الكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والخوارزمى (ص٧٩) مثلا يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية . هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة ـ هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٥) زيادة بحسب ما يلى .

بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان ـ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة

(حـ) وحدّوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا « العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثانى إماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر فباضطرار [١] أنه إذا كان للنفس استعمالان [٢] : أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان [٣] مما سمى الناس لذة مايعرض فى الإحساس ، لأن التشاغلَ باللذات [٤] الحسية ترك الاستعمال العقل .

(د) وحدّوها أيضا من جهة العلة [٥] . فقالوا ، صناعة الصناعات وحكمة الحكم

(هـ) وحدّوها [٦] أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور : مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجساما [٧] ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو

---

(١) فى الأصل : شرف باضرار ، وقد تركتها هكذا فى فقرة سابقة ، حتى نبه الزميل المرحوم الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ١٤٢ إلى هذا التصحيح الذى أسجله له هنا شاكرا ، ولابد من تصحيح النص الذى نقله هو فى ص ٤١ طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .

(٢) فى الأصل : استعمال أحدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٣) فى الأصل : وكان .

(٤) فى الأصل : بالذات ، وهو خطا

(٥) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٦) فى الأصل : وحدوا

(٧) فى الأصل : ولا أجسام .

الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسما ، فإنه[١] إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذن إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الكل ؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسانَ العالمَ الأصغرَ[٢] .

(و) فأما ما يُحدّ به عين[٣] الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنياتها ومائياتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان[٤] .

السؤال عن البارىء ، عزّ وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شىء[٥] : فكيف هو الجواب عنه[٦] ؟ هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره[٧] إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم[٨] إلا بالبدن بما

(١) يعنى الانسان .

(٢) هذا تفسير فلسفى خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير مايعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل .

(٣) فى الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ، ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها .

(٤) وإذن فالكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ، وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها ولاينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحاً ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود — أى من حيث هو — وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الالهية والانسانية، ويجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفه ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ صـ ٦٢) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغم من الموت ، ط . ليدن ن ١٨٩٩ صـ ٥٢) . على أن التعاريف الأربعة الأولى التى ذكرها الكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب... . Ueberwreg . Grundriss) . أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ، وغيره ، وأما الثانى والثالث فمشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلا محاوراته الآتية.
Protagoras,335d , Politeia 480a. 484d. , Phaidr . 278d .

(٥) هكذا فى الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٦) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٧) الضمير يعود على البدن

(٨) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما أعتقد

يرى من آثار تدبير النفس [فيه][١] ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه[٢] ـ فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون [معلوما][٣] إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه[٤] .

الخلاف ـ معطى الأشياء غيريّة أو غيراً .

الغيريّة ـ فيما يعرض فيما انفصل[٥] بالعقل الجوهرى ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيريّة ـ هى العارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات[٦] واحدة وإما فى ذاتين ، أما فى ذات واحدة فكالذى كان حاراً فصار بارداً ـ فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدل ، وأما الشىء العارض فى شيئين فكالماء الحار والماء البارد ـ فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن[٧] أحدهما بارد والآخر حارّ .

---

(١) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلى

(٢) يجوز أن يكون فى الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٣) زيادة للايضاح ومسايرة لمنطق الفكرة .

(٤) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب مافى الأخبار ـ مادار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فاجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ، وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل ـ راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ — ١٣٠) . ومن الغريب أن شيئا كهذا ينسب للامام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و ـ .

(٥) يعنى انقسم وتمايز .

(٦) هكذا فى الأصل ـ والمعنى : فى ذات .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركتها — ويجوز أن يكون الصواب : فان أحدهما . . . أو بما أن أو لما

الشك[١] ـ هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الخاطر[٢] ـ علته السانح[٣] .

الإرادة ـ علتها الخاطر .

الاستعمال ـ علته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخرى ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العلل [التي][٤] هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صيّر مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض[٥] .

إرادة المخلوق ـ هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة ، أماتت إلى ذلك[٦] .

المحبة ـ مطلوب النفس ، ومتممة القوة التي هي اجتماع الأشياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

العشق ـ إفراط المحبة .

الشهوة ـ هي مطلوب القوة الحسية وعلة تكاملها الحسية[٧] ، وهي مشتقة

---

(١) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧ .

(٢) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر ، وهو الهاجس أيضاً .

(٣) السانح الرأي العارض في يسر ـ ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث ترتيب بعضها على بعض .

(٤) زيادة رأيت أنها لابد منها للإيضاح .

(٥) راجع في هذه الفكرة الأساسية للكندي رسالته في الفاعل الحق الأول .. الخ

(٦) قارن تعريف الارادة فيما تقدم ـ وهناك تعريف للارادة بالمعنى المطلق ، وهنا ـ كما يقول الكندي ـ تعريف للارادة الانسانية أو نحوها . قارن في هذا رأي ابن سينا في الارادة ، في رسالة القدر ورأي ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » ـ القضاء والقدر .

(٧) قراءة اجتهادية ـ ويمكن أن تفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت قراءتها في نشرة سابقة : الشبيهة أو الشهوية ، ولكني عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

من الشهوة ، وهى إرادة نحو المحسوسات ، ويقال : إن الشهوة هى الشوق،على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص[١] ما زاد فيه ـ نريد بالانفعال أنه شىء يجرى على خلاف مايجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز .

المعرفة ـ رأى غير زائل .

الاتصال ـ هو اتحاد النهايات .

الانفصال ـ تباين المتصل .

الملازقة ـ إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب[٢] ـ غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد ـ غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر[٣] .

الذحل[٤] ـ هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الذحل فى اللغة اليونانية مشتق من السكون والرصد[٥] .

الضحك ـ اعتدال دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعى .

الرضا ـ اسم مشترك يقال على مضادة[٦] السخط ، ويقال على الانفراد

---

(١) هكذا فى الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، وتحت الصاد نقطه .

(٢) الجرجانى ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٣) ولعل الذى يقابل الحقد فى اليونانية هو كلمة μνησικακία ومعناها حمل الانسان للغضب فى نفسه وتذكره له .

(٤) الذحل بسكون الذال هو الثأر أو العداوة والحقد .

(٥) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل ، نظرا لكثرة الكلمات التى تدل على البغض ، فأرشدنى الزميل الفاضل الأستاذ آمين سلامة أمين حجرة النقود بمكتبة جامعة القاهرة إلى كلمة χολή (= الحفيظة) فللزميل الشكر الجزيل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

وعلى غير ذلك ، والمضادة للسخط هو[1] قناعة النفس لما كانت غير قنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني المحمود[2] ، وهي تنقسم قسمين أولين : أحدهما في النفس والآخر مما[3] يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة والآخر العفة ، وأما الذي يحيط بذي[4] النفس فالآثار[5] الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بذي النفس[6] .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية][7] ، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية[8] ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وائتمار أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك[9] .

(١) في الأصل : هكذا — وقد أبقيتها (٢) في الأصل : المحمودة .

(٣) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما .

(٤) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مألوف

(٥) في الأصل : بالآثار .

(٦) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو آخر وتصحيح آخر .

(٧) زيادة يتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٨) نلاحظ أن الكندي يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بعد .

(٩) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة .

وكل واحدة من هذه الثلاث سورٌ للفضائل (١) .

الفضائل ــ لها طرفان : أحدهما (٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال [أنه] مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً ــ أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما] (٣) الخلق الخامس (٤) فى النطقية [المغاير] للاعتدال فهى الجربزة والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة ــ أعنى اعتدال الطينة (٥) :

النجدة خروج (٦) القوة الغضبية عن الاعتدال ، وهو رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج (٧) ، وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال فى العفة فهى رذيلة أيضاً مضادة للعفة ، وهى تنقسم

---

(١) فى الأصل : الفضائل ــ وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الاسلام الأخلاقيين .

(٢) فى الأصل : أحدها .

(٣) هذه الكلمة والتى بعدها زيادة مقترحة لفهم المعنى .

(٤) قراءة اجتهادية ــ ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها ــ أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لاينبغى وكما لاينبغى وهو مايسمى الجربزة ؛ (راجع مثلا كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط. القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبى زكريا يحيى بن عدى ص ١٦ وما بعدها) ــ والجربزة هى الخداع والخبث ، كما فى محيط المحيط ، وهو لفظ فارسى معرب .

(٥) هكذا فى الأصل ، ويجوز أنه لايقصد الطينة بمعناها الحرفى بل بمعنى الاستعداد

(٦) فى الاصل : النجدة وخرج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الاحكام فى العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان .

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذى يرمى بنفسه فى الحرب .

قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمى كذلك ، ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج العهر ؛ ومنها الحرص على القنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ؛ وما كان كذلك ؛ و [أما][1] الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

فضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة[2] عن النفس هى العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها وبغيرها، وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة فى هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقية الإنسانية [هى][3] فى أخلاق النفس و [فى] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة : تسمى الفلاسفةُ الهيولى طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شىء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حد علم النجوم : هو مايدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدد .

---

(١) زيادة يتطلبها السياق .
(٢) فى الاصل : الكائنة ، وقد صححتها طبقا لعبارة متقدمة .
(٣) زيادة يتطلبها الايضاح .

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل(١).

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت.

الملائكية(٢) — الحياة والنطق.

البهيمية — هي الحياة والموت.

* * *

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه «في الفلسفة الأولى» — لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله، ولأنه يمس الفلسفة بمعناها الحقيقي — وأعقبنا ذلك برسالته «في حدود الأشياء ورسومها»، لتكون — بقدر ما فيها، مفتاحاً وعوناً على فهم الرسائل التالية، نتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في الموضوع، على نحو يساعد على معرفة مذهب «فيلسوف العرب» على اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمح هذه الرسائل.

* * *

---

(١) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول ... الخ وراجع تعريف الفعل والعمل فيما تقدم.

(٢) في الاصل: الملائكة، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها. وأرى أفضل تصحيحها: ملائكية.

رسالة الكندى

فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

مقدمـــة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية فى فلسفة الكندى ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالى بين نوعين من الفعل .

فثمّ فاعل على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ، وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمعنى الحق غيره ، وهو الله ، وفعله هو الإبداع .

وثمّ فاعل ، هو مبدَع مخلوق ، فعله التأثير فى غيره ، ولما كان هو منفعلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مبدع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعلة ، أولها منفعل مباشرة عن الفاعل ، وباقيها منفعل بعضها عن بعض ، على تفاوت فى قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، فى ميدان الفعل والانفعال .

ولما كانت كلها مستندة فى وجودها إلى المبدع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل مايقع فى الكون .

ولما كان الكندى يقول بالإبداع وبفعل المبدع فى كل شىء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزلة وما فيها من عقيدة خلق العالم لا من

شيء سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسريان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثراً ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ، لأننا لا نجد هنا شيئاً عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلا .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فإننا لو رجعنا إلى رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصا في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، ما دام الفلك مبدَعا وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي الفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصلاح يحسب نوعين الفعل . الفعل الذي ينتهي بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثراً محسوسا ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوبا بفكر ويقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

ويحق للإنسان أن يسأل عن سبب تخصيص الكندي رسالة قائمة بذاتها لتحديد مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق . الواقع أن فلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير في شيء موجود بذاته من قبل ، ولذلك وقعوا في القول بأزلية المادة كموضوع للفعل ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ، أعني فعلا لفاعل بالمعنى الحق المطلق يصدر عنه فعله لذاته ومن ذاته ، ويكون فعله هو أساس أشياء هذا العالم .

ومن الواضح أنه بدون فعل ذاتى الفاعل لا يمكن أن يكون له تأثير فى غيره .

ففى الإسلام الاعتقاد بخالق فعّال بذاته ، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه ، بل كل ذلك فعله الذى لا نعرف كنهه ، لأنه ليس كفعلنا ولا كفعل مانعرف من أشياء ليس لها الفعل الحق ، وإنما كل فعلها عبارة عن تأثير ، وحتى هذا التأثير لا نعرف كيفيته على التحقيق .

إن تعلق العالم بالله تعلق فعل بفاعل حق ، فلا حاجة لإدخال شىء آخر بينهما ، فإذا عجزنا عن تصور هذه العلاقة فرجع ذلك إلى تأثرنا بما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من مخلوقات.

وفعل الله مخالف لفعل المخلوقات ، وهذا فيما أعتقد ، هو الذى جعل الكندى يحدد مفهوم الفعل والفاعل فى مقابل تصورات اليونان ، وهذا التحديد عنصر أساسى فى تفلسف فيلسوف العرب .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيق إلا بالله

رسالة الكندى

فى

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغى أن نبيّن ما الفعل ، وعلى كم ضرب يقال الفعل ، فنقول : إن الفعل الحقّى[1] الأول تأييس الأيسات عن ليس[2].

---

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة فى الأصل ولا مشكولة. ولاشك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هى طريقة الكندى فى رسائل أخرى مثل رسالة « فى الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقى بدلا من الحقيقى .

(٢) من معانى التأييس ، فى لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشىء تستعمل بمعنى : « حيث هو » ، فى حال كينونته ووجده (أعنى وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : « حيث لاهو » . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشىء من حيث أيس وليس ، أى لابد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وجد — أى أننا لا نجد الشىء . أما كلمة ليس فهى — كما يحكى عن الخليل والفراء — مركبة من «لا» ومن «أيس» — أعنى لا أيس ، ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام فى الياء ، فصارت: ليس .وهى تستعمل بمعنى لا—وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس فى لسان العرب

وإذا كان الكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيس يؤيس تأييسا ، بمعنى أوجد يوجد إيجاداً — فلا مبرر لأن نلتمس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات (كالخوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ ه) يعتبرون

وهذا الفعل بيّنٌ أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقّ الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثِّر فى المؤثر فيه .

فأمّا الفاعل الحق فهو المؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجاس من أجناس التأثر [1] ، فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتّة .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير [2] المؤثر ، أعنى المنفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أوّلها فمن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض — فإن الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، [و] [3] ينفعل عن انفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى يُنتهى [4] إلى المنفعل الأخير منها ، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علة انفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله ، حتى يُنتهى إلى آخر المفعولات .

أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النفى — وأقول لامبرر ، لأنه قد يتبادر للعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندى كلمة أيس وليس استعمالا جاريا بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الابانة عن العلة القريبة الفاعلة ... إلخ — راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الأصل : التأثير ، وهو جائز (٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الأصل : ويجوز أيضاً أن تكون ينتهى (أى الفعل) ، أو ننتهى (أى حتى نصل) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل .

فأما البارى ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتّة ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعنى فعل المنفعلات الذى هو بالمجاز لا بالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ، انفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أعنى الفعل ، وهو ما كان يتصرّم الأثر فيه مع تصرّم انفعال[1] فاعله ، كالمشى للماشى ، فإنه إذا أمسك عن المشى تصرم المشى بتصرم انفعال[2] الماشى ، ولم يبق له أثر فى الحس .

والقسم الثانى ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال[3] ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هى أثره[4] ، أعنى المنفعل الذى كان علة تأثيرها[5] ، وهذا النوع من الفعل يُخص باسم العمل[6] .

وهذا كاف فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

---

(١) و (٢) و (٣) هكذا فى الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لى أن الكندى — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية فى رسالته ، وهى أن كل ما عدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلا فيما دونه .

(٤) فى الاصل : هى أثرها — وقد قرأتها اجتهاداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعال أيضاً .

(٥) فى الاصل : تأثيرها — دون أى نقط .

(٦) قارن تعريف العمل والفعل فى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ص ١١٤ مما تقدم .

رسالة الكندى

فى إيضاح تناهى جرم العالم

مقدمـــة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة فى تفكير الكندى ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضى المنطقى المحكم الذى يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات وإثباتها ، ثم السير فى الاستدلال على أساسها . وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة فى العقل والتى لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعى هو قطع الطريق على أهل اللجاج المكابرين من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن يمهد الكندى بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكى يتحدد معنى ذلك أمام القارىء ، يذكر مقدمات ، هى أحكام كلية للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيبا منطقيا ، ويثبت كلا منها إثباتاً منطقيا محكما ، مستعينا فى ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهى أربع مقدمات :

١ — الأعظام المتجانسة ، التى ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛

٢ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛

٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛

٤ — الأعظام المتجانسة ، التى كل واحد منها متناهٍ ، جملتها متناهية .

بعد هذا يشرع الكندى فى إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم لانهاية له ؛ والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذى لانهاية له جزءاً محدوداً ، كان الباقى :

إمّا متناهياً ، فكان الكل متناهيا بحسب المقدمة الرابعة ،

وإما لامتناهيا ، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم ، كان الحاصل كما كان أولا ، أعنى لا متناهيا ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقا لما يثبته الكندى ضمنا فى المقدمة الثالثة ؛ وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

وينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة،على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية بنفسها ، كما ينوّه الكندى فى آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها تثبت هى والرسالة التالية قضايا داخلة فى الرسالة التى بعدهما .

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله وحده

رسالة الكندى

إلى أحمد بن محمد الخراسانى (١) فى إيضاح تناهى جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ما قُدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ، ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ماعرضت الحاجة إلى إيضاحه، تضطرهم إليه (٢) اللجاجة (٣) والنكوص (٤) عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا (٥) من بسط القول ، وأوقفنا (٦) تحت الحس ما يظنه من عرض له ماذكرنا ، براهين (٧) أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جُلّهم أو

---

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) هكذا هذه الكلمة فى الاصل ، وهى فى أغلب الظن زائدة .

(٣) يبدو رسم الكلمة فى الاصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن المحاجه أو اللجاجة وهى التمادى فى الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة .

(٤) فى الاصل النكوث بدون نقط ، ولكن نظراً لانها لاتتعدى بعن فقد آثرت تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت ، لولا أنه ليس بين اللام والكاف إلا نبرة واحدة .

(٥) لعل هذا جواب : ولأن ، قبل هذا بأسطر .

(٦) فى الاصل : اوقفنا دون نقط . وقد أصلحناها بحسب طريقة الكندى فى التعبير.

(٧) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شىء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا و أو لعلها : ببراهين — أو لعلها أخيراً أن تكون بدلا من ما الأولى فى الجملة السابقة .

المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لنحسم أدواء[1] الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لانهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ، ولم يقفُ آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق ونيلنا كل مطلوب .

فانقدم الآن الشرائط الوضعية[2] ولنبين معانيها التى نقصد بها قصدها ، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا فى هذه الصناعة : « عِظَم[3] » إنما نعنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعنى [به] الخط ؛ وإمّا ما له طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعنى به الجرم .

وأقول إنا نعنى بقولنا : « أعظاما متجانسة »[4] الأعظام التى هى خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام[5] كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجرمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم ، الذى هو واقع على الخط والسطح والجرم .

---

(١) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلا ، فلعلها أيضاً : لنحسم — وكلمة أدواء تنقصها الهمزة . وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٢) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التى لابد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام فى البرهان .

(٣) و(٤) هكذا فى الأصل ، وكلاهما جائز لغويا .

(٥) فى الأصل : خطوطاً وسطوحا وأجراما — وهو خطأ نحوى .

فالأعظام المتجانسة إنما نعني بها ما وقع تحت جنس واحد(١) من أجناس الأعظام، أعني خطا أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولا كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[ا] [الأعظام المتجانسة](٢) التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية.

المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان(٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر؛ فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛ فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه — هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس(٤) لها ، صارت غير متساوية

قضية حق ؛ فان لم تكن كذلك كانت [القضية الحق] نقيض ذلك ، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس(٥) لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أنّ جزء الشيء مساو لكله أو أعظم من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان(٦) ، وقد زيد على

(١) فى الأصل : واحدة .

(٢) زيادة للايضاح ـ ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلمة التى مبدأ لكلام جديد .

(٣) فى الأصل : متجانسين (٤)و(٥) فى الأصل : عظما مجانسا .

(٦) فى الأصل متجانسين متساويين

عظم ا عظم مجانس لهما وهو عظم جـ ؛ فأقول : إن ا جـ أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فإما أن يكون ب مساويا(١) ا جـ أو أعظم منه .

فإن كان ب مساوياً ا جـ ، وقد كان تقدم أن ب مساو ا ، فـ ا إذن مساو ا جـ ؛ و ا بعض ا جـ ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ، فـ ب ليس بمساو ا جـ .

وإن كان ب أعظم من ا جـ ، و ب مثل ا ، فـ ا أعظم من ا جـ ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، فـ ا جـ إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا جـ

وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له ، كانا جميعا أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[جـ] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان(٢) لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل يَعُدّ الأكثر أو يَعُدّ بعضه ،

وكل ما عادّ(٣) شيئا فهو مساو فى الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛

وبعض ما لا نهاية له متناهٍ ، والمساوى فى الكمية للمتناهى متناهٍ ؛

فذو اللانهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ(٤) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له ، أكبر من شىء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط جـ د عِظَمَيْن متجانسين لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك

---

(١) فى الأصل : مساوى . (٢) فى الأصل : عظمين متجانسين .

(٣) هكذا الأصل : وهو جائز ، وإن كان الطبيعى : عد (٤) فى الأصل متناهى.

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛

البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛

فإن أمكن فليكن ا ب أعظم من جـ د ، فـ جـ د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف جـ د أو زيادة على جـ د ؛

فإن كان فى ا ب أضعاف جـ د ، فـ جـ د يَعدّ ا ب مراراً ؛

وإن كان فيه زيادة على جـ د ، فـ جـ د يَعدّ بعض ا ب ، وهو ا و ، يعدّه مرة واحدة ؛

فليكن ذلك البعض الذى يعدّه جـ د مرة واحدة ، أو البعض المساوى(١) لأحد أضعاف جـ د ، عظم هـ و ؛

وبعض عظم ا ب الذى لانهاية له متناه(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛

فـ هـ و متناه ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوى للمتناهى متناه ؛

فـ جـ د متناه ؛

وقد كان تقدم أن [جـ د] لانهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان عظمان(٣) لا نهاية لهما متجانسين(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين جـ د ا هـ و ب

[د] الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية .

المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جملتهما متناهية.

---

(١)و(٢) فى الأصل : المساو ـ متناهى ، شان هذه الكلمة الأخيرة فى مثل هذا الحال دائماً ، وقد صححتها دون إشارة أحياناً . (٣) فى الأصل : عظمين .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو صحيح لغويا ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن الخطأ فى الكلمة السابقة يرجح أن تكون : متجانسان ـ صفة لاسم كان التى يجب فى هذه الحالة اعتبارها فعلا تاما ، كما يستعملها الكندى كثيراً .

البرهان : أن نخرج خط جـ مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ، ويصير د مساويا لعظم ب ؛

فتبين أن جـ د مساو لجملة ا و ب ؛

فعظم جـ د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن عظم جـ د لا نهاية له ، والعظم الذى لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه[1] ، من جـ د ، ونفد ، فهو متناه ؛

فنأخذ من جـ د عظماً مساويا[2] لعظم ا ، وهو جـ ، وعظما مساويا[3] لعظم ب ، وهو د ؛

و جـ د إذا أخذ منه جـ بقى د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شىء ؛

فـ جـ د إذن متناه ؛

فجملة عظمى ا [و] ب المتناهيين التى هى جـ د متناهية ، وذلك ما أردنا أن نبين ا جـ د ب

* * *

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فقد يمكن أن يُتوَهم منه جرم محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرماً لا نهاية له ، وتُوهِّم منه جرم محدود ، فإما أن يكون إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهيا[4] ؛

---

(١) هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح (٢)و(٣) فى الأصل : عظم مساو
(٤) فى الاصل : متناهى أو لا متناهى

فإن كان متناهيا فإن جملتهما جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذى لانهاية له[1] متناهيا ، وهذا خلف لايمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا مالا نهاية له[2] فإنه يعود كحاله الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفرداً ، فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذى لانهاية له وحده ،

وهما جميعا لانهاية لهما ، فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ، وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له أعظم من جرم لانهاية له ، وأن كل عظمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان[3] :

وقد تبين أنه لامساو[4] له ، فهو مساو[5] فى العظم له لا مساو[6] فى العظم له — وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهاية له ؛

فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناه ، وكل جرم يحصره الكل متناه .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه فى كتابنا هذا كاف ؛ وقد حرصت على أن يكون هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ماقدمت ؛ مع أنا قد كثرنا المقاييس فى هذه

---

(١) يعنى بحسب الفرض .

(٢) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفى رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة : « مالا نهاية له » عبارة . « ماأفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٣) فى الأصل : متساويين .

(٤)و(٥)و(٦) فى الأصل مساوى .

الطَّلِبَة[1] فى غير هذا الكتاب من كتبنا واجتابنا[2] عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما فى كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المئونة عنك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أسعو هب لك علماً نافعاً يؤديك إلى أيسر عناد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر للمنعم علينا بمعرفته والقوة[3] المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين

---

(١) يعنى المطلب .   (٢) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلينا .
(٣) معطوفة على بمعرفته .

رسالة الكندى

فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال : « لا نهاية له »

مقـــدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندى المنهجية فى تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهى تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية ، كما فى الرسالة السابقة ، هى أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا فى الرسالة التالية . ثم يثبت الكندى تناهى الجسم ، وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازى بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثبات أن الزمان متناه ، له أول ، لأنه ـ كالحركة ـ لا بد له من « من » و « إلى » وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهى لا فى الجرم ولا فى الحركة ولا فى الزمان من حيث الفعل ، فإن الكندى ينتهى إلى أن اللاتناهى لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفى رسالة الكندى هذه عبارة ، وراءها فى أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يفطن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص١٥١) إن الجرم فى مدة « من » ، بمعنى أنه موجود حادث مع زمان ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندى يقول ، كما فى الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتمل الشك ، إن العالم وكل ماله من حركة وزمان مبدَع ، أى أنه صنعٌ حادث لا عن شىء سابق ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك فى وقت واحد ، فإنه يمكن السؤال عن قيمة رأى الكندى فى أن الجسم موجود فى « من » من

حيث علاقته ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، فى حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظّام ، أم هو ساكن ، كما يقول عبّاد بن سليمان وأبو على الجبائى ، أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاف[١] ؟ كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة مايحكيه الأشعرى من قول بعض «المتفلسفة» إن الجسم « فى حال خلق الله له يتحرك حركة هى الخروج من العدم إلى الوجود »[٢] ، وذلك بالنسبة لرأى الكندى فى الإبداع عن لاشىء .

وعند الكندى ما يمكن أن يسمى « حركة الإبداع » ، وهى مظهر الفعل الإلهى الخلاق ، وذكرها الكندى التوحيدى فى « الامتاع والمؤانسة » (جـ ٣ ص ١٣٣ — ١٣٤) .

والكندى ينكر فى كتابه « فى الفلسفة الأولى » قول من يظن أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ، ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخرى . والمعروف أيضاً عند الكندى أن الوجود كون ، أى حدوث ، وأن السكون حركة .

ومدار هذه الرسالة حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل ، لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان .

وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه وما يؤدى إليه ذلك من أن اللامتناهى المؤلف قد وجد بالفعل ، وهذا مايبطله الكندى بالدليل

وأساس فلسفة الكندى أن كل مايحدث فهو متناه من أوله ، ومن آخره أيضا ، مهما ازداد وتناهى الأشياء يدل على أن لها بداية ، فهى حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها .

(١) راجع مقالات الاسلاميين للأشعرى صـ ٣٢٤ — ٣٢٥ ، وكتاب ابراهيم النظام تاليف محمد عبد الهادى أبو ريدة ، صـ ١٣١ وما بعدها .   (٢) المقالات صـ ٣٢٥ .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة الكندى

في مائية[1] مالا يمكن أن يكون لانهاية [له] وما الذى يقال : « لانهاية له »

حاطك الله بتوفيقه ، وبلّغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزيّن به كل أعمالك !

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذى لا نهاية له وفى أى نوع يقال ذلك ، وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فسكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

(ا) إن كل شىء ينقص منه شىء ، فإن الذى يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه .

(ب) وكل شىء نقص منه شىء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذى كان أولاً .

(ح) وكل أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جمعت ، متناه[2] .

(د) فإذا[3] كان شيئان ، أحـــدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل يَعُدّ الأكثر أو يَعُدّ بعضه ، وإذ عدّ كله فقد عدّ بعضه[4] .

---

(١) أى ماهية ، وكلمة « مائية » مصدر من « ما » ، وكلمة « ماهية » مصدر من سؤال : ما هو . (٢) فى الأصل : متناهيا .

(٣) لعلها : وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لغوية .

(٤) معنى يعده : أى أنه يصلح كجزء منه أو كوحدة لقياسه .

فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهمْ شيئاً نقص منه شيء ، فإن ما بقى منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أو لا متناهياً .

فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهى كانت جملتهما[1] جميعاً متناهية ، وجملتهما هذه المتناهية هى ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ، فإذن الذى لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أُخذ من الجرم الذى لا متناه ، متناه ما أُخذ منه ، [و][2] كان الذى بقى لا نهاية له ، فهو[3] أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أُخذ منه شيء ، فإن الذى يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذن قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ، وأقل الشيئين يعدّ أكثرهما أو يعدّ بعضه ، وإن كان يعدّه فهو يعدّ بعضه ، فإذن الذى لا نهاية له [هو] الأكبر .

والأشياء المتساوية هى التى أبعاد [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعادُ كية أو رتبه[4] الذى لا نهاية له ، فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بتّة ، إذ كان فى جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناعات .

وما كان محصوراً فى المتناهى ، فهو متناه بتناهى حاصره ، فإن محمولات الجرم التى لا قوام لها إلا به[5] ، المحصورة فيه ، متناهية بتناهى الجرم .

(١) فى الأصل : جملتها .

(٢) زيادة إيضاحية لأجل قراءة أقرب إلى المنطق .

(٣) فى الأصل . وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٤) بعد كلمة الأبعاد مايشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن نقرأ هذه الكلمة التالية : خطية (تخطيط — حدود ؟) لكنها لاتشبه كلمة الخطية فى الرسالة المتقدمة من حيث الخط — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت . (٥) فى الأصل إلا أنه .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي علّته ، والفعل متناه بتناهي القوة[١] ، والزمان مدةٌ تعدّها الحركة ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان .

وإن لم يكن متحرك — الذى هو الجرم — لم يكن حركة ، فإن لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة ، وإن كان زمان فحركة ، وإن كان حركة فجرم .

فإن لم يكن زمان لم يكن مدةٌ تعدّها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية ، « فمن . . . إلى[٢] » موجود ، أعنى إنّية [ ][٣] إلى[٤] مدة « من . . . إلى » [ ][٥] .

فإن لم يكن حركة ، فليس موجوداً[٦] مدةٌ ولا حركة ، وإن لم يكن حركة ولا زمان ، فلا شيء « من . . . إلى » ، وإن لم يكن « من . . . إلى » ، فلا مدّة ، وإن لم يكن مدة ، فلا جرم ، لأن الجرم فى مده من[٧] ، لأنه ، وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهويّة جرمية[٨] ، فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم .

---

(١) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهما حرفياً ، فليست القوة هى علة الفعل ، وإن كانت الأشياء التى بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندى فى رسائل أخرى يقرر أن الشيء لايصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .

(٢) يعنى لابد للحركه من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية موجودة ، فان فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن تكون طرفاً آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرفى الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٣) بياض فى الأصل . (٤) هكذا فى الأصل : — ولعل الصواب : أى .

(٥) بياض فى الأصل لعله لايقابله ولا الذى قبله شيء — بل محو من الناسخ .

(٦) فى الأصل : موجود .

(٧) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ،وهذا مايتفق مع رأى الكندى فى حدوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون : « من ... إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو أنه موجود فى زمان متناه من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود فى فلسفة الكندى .

(٨) فى الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه ... إلى جرمية — والمعنى غامض بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتد ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة أو اختلاف أحوال — راجع ص ١٦١ — ١٦٢ مما يلى ، فقد يتضح المراد هنا .

فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له فى البدو ، لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له فى البدو لم يتناه[١] إلى زمن مفروض بتّة ، لأنه[٢] إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض ، فمن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية[٣] من الزمان ، فإن كان من لا نهاية فى الزمن إلى زمن مفروض معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً فى الأزمنة التى سلفت مساو[٤] من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلا هو الزمن بعينه الذى هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ، فإذن المعدود المساوى لمعدود متناه[٥] متناه[٦] ، لأن الأعداد المتساوية هى التى لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة .

فإذن الزمن الذى لا نهاية له متناه — وهذا خلف لا يمكن ، فإذن إنّية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنّية ، فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية[٧] فى بدو الإنّية .

فإذن ليس شىء البتة بالفعل لا نهاية له[٨] ، فإذن إنما يوجد « لا نهاية »

---

(١) الأصل : ولم يتناهى — ويمكن بحسب النص فى الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما فى نفس الرسالة .

(٢) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله فى الرسالة التالية وفى كتاب الفلسفة الأولى ، ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما عدا الزيادات الايضاحية — كما فى الأصل .

(٣) فى الأصل : أجزاء المتساوية . (٤) فى الأصل مساوياً .

(٥) فى الأصل : متناهى . (٦) فى الأصل يتناهى .

(٧) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الالهية ، بحسب فلسفة الكندى . (٨) يقصد فيما له كمية ، وهذا لا يتنافى مع أزلية البارى ، وكونه تعالى بالفعل .

فى الإمكان [ ][1] ، فلا ، أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً ، فكلما خرج من ذلك شىء إلى الفعل خرج متناهياً ، فإن ضعف الشىء شيئان[2] ، وضعف الشيئين أربعة[3] ، غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً ، فهى ممكن أن تتزيد أبداً ، وكل ما مضى فهو من هذا التزيد فى الزمان شىء ، فهو متناهى العدد ، فلذلك ما نقول إنه ليس شىء لا نهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لا نهاية » فى غيرها — أعنى بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذى لا نهاية له وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له .

وهذا فيما سألت كاف ، كفاك الله المهم فى دنياك وآخرتك ، وأعانك على درك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسددك بتوفيقه لأزكى عمل ! .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين ؟

---

(١) بياض فى الأصل ولعل النص كان : فأما بالفعل فلا .

(٢) فى الأصل : شيئين .   (٣) فى الأصل: أربع.

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم

مقدمة

لابد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلا يبين أجزاءها وسير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهى:

١ — الديباجة المألوفة فى كثير من رسائل الكندى .

٢ — مقدمات بديهية « واضحة معقولة بلا توسط » ، كما يقول المؤلف ، مأخوذة من الرياضيات فى الغالب ، وهى ست مقدمات ؛ ويليها مباشرة ما يلبنى عليها ، وهو :

٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له . وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمى الإسلام وفلاسفته فى إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندى يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها فى أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أُخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءٌ ، ثم أُضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ، لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أى لا متنــاهٍ ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ — إثبات تناهى الزمان ؛ وهو يرتبط بوجوب تناهى الحركة ، وذلك قياساً على تناهى الجسم ، وبسبب الارتباط الذى لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدها على الآخر فى الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ،

وبناء على الأصل الأساسى عند الكندى ، وهو استحالة وجود ما لانهاية له بالفعل ، أياً كان .

٥ — وبعد أن ينتهى الكندى إلى وجوب تناهى الجسم والحركة والزمان يقرر أوّليتها وحدوثها جميعاً عن ليس (لا شىء) بفعل محدِث ، وهـذا الإحداث أو الإظهار للشىء عن ليس هو « الإبداع » ، بحسب تعريف الكندى للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » التى تقدم نشرها

٦ — وإذ قد انتهى الكندى إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ فى إثبات أن المحدِث واحدٌ ، وذلك على أساس أن الكثرة فى المحدِثين تؤدى إلى التركيب فى ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين فى أمر واحد يعمّهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصّصهم فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعمّه ويعم غيره ؛ وهذا يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . وهذا الدليل نجده فى جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندى . ويختم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندى هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كلٌ من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفى هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافاً لأرسطو ، متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع — وهذا شأن متكلمى الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمى المعتزلة فى عصر الكندى ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين فى ذلك الدهرية ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى فى أول الأمر، على الفكر الفلسفى فى الإسلام. ولعل فى هذا أيضاً ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذى يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم، وعلى أن الكندى كان يسير فى تيار المتكلمين الأولين؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالغزالى، من تعارض بين القول بقدم العالم أو لا تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى

وهذه الرسالة — عدا الديباجة طبعا — موجودة بجملتها فى كتاب « فى الفلسفة الأولى » ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التى فيها خطأ يؤدى إلى إفساد المعنى، لأن الخلاف طفيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى علي بن الجهم[1]

في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصُنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك بعافيته من كل زلل ، ووفقك بتطوّله لأزكى عمل ، وبلغك من معرفته قرار[2] رضوانه ومستحق إحسانه !

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعتني أوضحه بالقول ، من وحدانية الله عز ذكره ، ومن تناهي جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لا نهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجود في القوة لا في الفعل ، في كتاب[3] يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز[4] لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق الفهم ولا حاجز عن حفظ[5] .

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لمطلوبك ،

---

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ، كان مختصاً بالمتوكل ، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .

(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن ، وقرار الرضوان هنا هو مستقره ونهايته .

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيما تقدم . (٤) هذا المصدر معطوف على وضع .

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه)

ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمرى ما هذا الموضع بمستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المتسبر ، وأُيِّدَ بمثل فهمك ، وحُرِس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك .

وقد رسمت لك فى ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك فى إيضاح ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقرَّ به عيناً ، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك ، وأجمل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هى] :

(ا) أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء ، متساوية .

(ب) والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

(حـ) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم ،

(هـ) وكل جرمين متناهيى العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم ؛ وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم .

(و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يعدُّ الأعظم منهما أو يعدُّ بعضه(١) .

فإن كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهى العظم ، فإن الباقى ؛ إما أن يكون متناهى العظم وإما لا متناهى العظم ؛

فإن كان الباقى متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى

(١) أى هو جزء منه او يصلح كوحدة لقياسه .

العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان ، قبل أن يُفصل منه شيء ، لامتناهى العظم ؛ فهو[١] إذن متناهٍ لامتناهٍ ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقى لامتناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أُخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد[٢] صار مالا نهاية له أعظم مما لانهاية له ؛ وأصغر الشيئين يعدّ أعظمهما ويعدّ جزءه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهاية لهما يعد أعظمهما أو يعد جزءه لامحالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ؛ والمتساويان هما اللذان أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة[٣] ؛ فهما إذن ذوا[٤] نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى يعدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهيان ؛ فالذى لانهاية له الأصغر متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ليس][٥] بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ؛ وهو وحده جزء له ؛ فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له .

والأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية أيضا اضطراراً ، وكل محمول فى

---

(١) فى الأصل : وهو .

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى ص ٤٨ مما تقدم .

(٣) فى الأصل : هما اللذان متشابهاتها أبعاد . . . الخ . راجع هامش ص ٤٨ .

(٤) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « كتاب فى الفلسفة الأولى » .

(٥) زيادة يحتمها السياق ، وطبقاً لما فى كتاب الفلسفة الأولى .

الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجملة كل ماهو محمول فى الجرم ، فتناه أيضا ، إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه [متناه][1] أيضا .

وإذا[2] جرم الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ][3] أن يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لانهاية فى التزيد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذا القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما فى[4] الذى لانهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهاية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذى لانهاية له إنما هو فى القوة ، فأما فى الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن[5] ذلك واجب .

فقد اتضح أنه لايمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ؛ والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيا فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود[6] .

---

(١) زيادة للايضاح .

(٢) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفه الاولى : وإذ ، وهو أصح .

(٣) زيادة للايضاح ، هنا وفيما يلى .

(٤) فى الأصل : فكلما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الاولى .

(٥) هكذا فى الاصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن فى كتاب الفلسفة الاولى نجد : وإذ ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلا بما بعده .

(٦) هكذا فى الاصل وفى كتاب « الفلسفة الاولى » — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً ، فان الجرم متناه ،لانه لايكون له الظرف المصاحب له . فكلمة : «إذ» يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقلى ، أو هما معاً .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدّة تعدّها الحركة ؛ فإن كانت حركةٌ كان زمان ، وإن لم تكن حركةٌ لم يكن زمان .

والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ؛

والحركة هى تبدُّل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ، وتبدل مكان نهايته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الربوّ والاضمحلال ، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد .

وكل تبدل فهو عادٌّ مد مدة المتبدِّل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى زمان[1] .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظمُ الأشياء وجمعها ؛

والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طولا وعرضاً وعمقا ؛ فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ، وهو المركب من هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لاتركيبٌ ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عادٌّ مدةَ المتبدل ؛ فالزمان مدة تعدها الحركة ؛

---

(١) إلى هنا ينتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الاولى ، وما بعد ذلك فهو يقابل الفلسفة الاولى فى موضع اخر ، بعد ذلك .

ولكل جرم مدةٌ هي الحال [التي][1] هو فيها إنية ، أعني الحال التي هو فيها [ما][2] . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا، والجرم لم يسبق مدةً تعدُّها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً ؛

فكل تبدُّل بفاصل[3] مدة ؛ والمدة المفصولة هي الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصل ، أي إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛ .

فإن أمكن [غير][4] ذلك ؛ فإن [كان] خلف[5] كل[6] فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذن [لا][7] يتناهى[8] إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لانهاية [له] في القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو[9] مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفاً[10] في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لانهاية [له] إلى زمن محدود معلوم[11]، فإن من ذلك الزمن

---

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير في فيها على الحال .

(٢) زياده بحسب روح الدليل وطبقا لكتاب في الفلسفة الاولى ص ٥٤ ، ومعنى قوله « الحال التي هو فيها مّا » الحال التي هو فيها شيء موجود .

(٣) غير منقوطة في الاصل .

(٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلا أو ظرفا — لكن مع تغيير في ضبط مايلي ويجوز أن يكون لفظ فان تحريفاً عن لفظ : كان .

(٦) هذه مفعول خلف إذا اعتبرناها فعلا — قارن الفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(٧) في الاصل : فاذا يتناهى .

(٨) ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب ما نجده في الفلسفة الاولى (ص ٥٦) يمكن أن تكون العبارة : فاذن لا يتناهى .

(٩) في الاصل متساويا ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(١٠) في الرسالة السابقة متصاعدا ، وراجع ما تقدم ص ٥٦ .

(١١) لعله يحسن أن تقرأ : معلوم ، أي : زمان معلوم محدود .

المعلوم إلى مالا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهيا — وهذا خلف لايمكن البتة[١] .

وأيضا إن كان لاينتهى إلى الزمن المحدود حتى ينتهى إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لايقطع مالا نهاية له من الزمن، حتى يتناهى إلى زمن محدود بتة — والانتهاء[٢] إلى زمن محدود موجود ؛ فليس الزمان متصلا[٣] من لانهاية [له] ؛ بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية[٤] .

وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنية[٥] الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً محدث اضطراراً ؛ والمحدَث محدث المحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف ؛ فالكل محدث اضطراراً عن ليس[٦] .

---

(١) النص فى هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فان أمكن إلى قوله : ألبتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدى إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان ما لايتناهى حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لان له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو مابين النقطة المفروضة حتى مالا نهاية له ، فهو إذن متناه ؛ وعلى هذا يكون مالا نهاية له متناهيا ؛ وهو تناقض .

(٢) فى الاصل : والا ينتهى — والتصحيح بحسب ص ٥٧ مما تقدم .

(٣) فى الفلسفة الاولى : فصلا .

(٤) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهى الزمان من أوله ، وهو يتلخص فى أنه لو كان الزمان لا أول له ، فاننا لو فرضنا نقطة معينة منه فانه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة فللزمان أول.

(٥) هكذا الاصل ، ولعلها تحريف عن : فانية :

(٦) هكذا فى الاصل و٢٠ن شكل ولعل الصواب . فالكل محدث اضطراراً عن ليس

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكا[1] في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشيء الذي يعمه شيء واحد إنما يتكثر [بـ] أن ينفصل بعضه من بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون مما عمّهم ومن خواصهم ، [لا] أعني بالكل واحداً[2] دون الآخر ؛

والمركبون لهم مركب ، لأن مركّبا ومركّبا من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فان كان واحد[3] فهو الفاعل الأول ؛ وان كان كثيراً ، وفاعل[4] الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلانهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير[5] دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقتنها لحياة نفسك الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الحقية ، تفض بك الى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرتفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ، وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) في الاصل : اشتراك (٢) في الاصل : واحد .
(٣) لعله يقصد : العلة الاولى الواحدة (٤) هكذا في الاصل — ولعلها ففاعل
(٥) بين السطرين — في الاصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمه : فغير —

استدراكات وتصويبات

ص	س	اقرأ
٦	السطر الأخير	الفاعلة للكون والفساد
٢٦	٩ (هامش)	يقول إنه مشتق من إن
٢٧	٣ »	صاغوا كلمة كون من كان
٢٧	٣٣ »	M. Horten
٢٨	٢٥ »	أنية
٢٨	٢٣ »	والحركة والسكون
٢٩	١٩ »	من اليمين : الكلمة الأولى ὅτι = أن ، والثانية ὄν = الموجود
٢٩	٢٢ »	أنه إن
٣٠	٢ »	« ما »
٣٠	١٥ »	فى معرفة الأواخرو الأوائل
٣٢	١٦	تخرجنا
٣٢	٤ »	تخرجنا أو تخرجنا
٣٣	٣ »	أنهما كلمتان زائدتان
٣٣	٦ »	فالقراءة اجتهادية
٣٤	١٠ »	احصاء لمساوىء القوم
٣٧	٨	عند كلمة وجود يوضع رقم (٣)
٣٧	١٠	عند مباشرة الحس محسوسة
٤٩		فى الأصل المصور بعد .... زدناها
٥٠		ينقل عند كلمة متناه فى س ٣ هامش رقم ٥ من الصفحة السابقة

ص	س	أقرأ
٥٤	٤ (هامش)	ص ٣١ مما تقدم
٦٥	١٢،١١ »	مقول على كل واحد من أشخاصه
٦٦	١٦	فهى فيه
٦٧	٦	فهى فيه
٦٧	٤ »	منبثتين
٦٧	١٠ »	أنبت
٦٨	٣	ليست بحقيقية
٦٨	١١	بنوع عرضى
٧٠	١٠	[لابد من الوحدة مع الكثرة فى المحسوسات]
٧٣	١٩	لأن للمعرفة برسم
٧٨	٨	لأنه إن لم تكن هناك كثرة
٧٩	»	راجع ص ٧٩ مما تقدم
٨٠	١٤	إذ هما متباينان
٨٤	٤	على مايقال عليه العظيم
٨٦	٥ »	وأن يكون حصراً للتقسيم
٨٨	٥ »	والمبريات إلى البرو
٨٩	٢ »	ولعلها : بالاسم
٩١	١٢	من الواحد البسيط
٩٢	١١	فإذن الاثنان أول العدد
٩٤	١٦	فإذ قد تبين
٩٥	٣ »	فى الأصل
٩٦	١ »	لأنها غير خفية المعنى

ص	س	أقرأ
٩٨	١٠،١٣ »	المتشابهة
٩٨	٢ (هامش)	يعنى فى الفكر أو فى الذهن
٩٩	٩	متجزىء
١٠٠	١١	كجميع الأعظام
٤٠٢	١٣	أما بالعرض
١٠٣	١٤	فالكثرة إذن
١٠٥		يحذف هامش رقم ٣
١٠٦	١٤	مبدأ حركة النهوى
١١٤	٨ »	ولتعريف الكندى الصورة
١٢٦	٣ »	xvηoixxxix
١٢٨	٥	متضادين
١٢٨	٦ »	الجزئية
١٤٤	١ »	هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح
١٤٨	١٦	قول أرسطو بأزلية العالم
١٥٨	٣	وأيد بمثل فهمك

محتويات الكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسان

٢٤١ أ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٢٣٥٤٠

RASA'IL ALKINDI ALFALSAFIYYAH

THE PHILOSOPHICAL TRÊATISES OF ALKINDĪ

First Part

K. ALFALSAFAH AL-ŪLA, R AL-HUDUD

R. AL-FĀ'IL AL-HAKK, R. TANĀHĪ DJIRM AL-ĀLAM

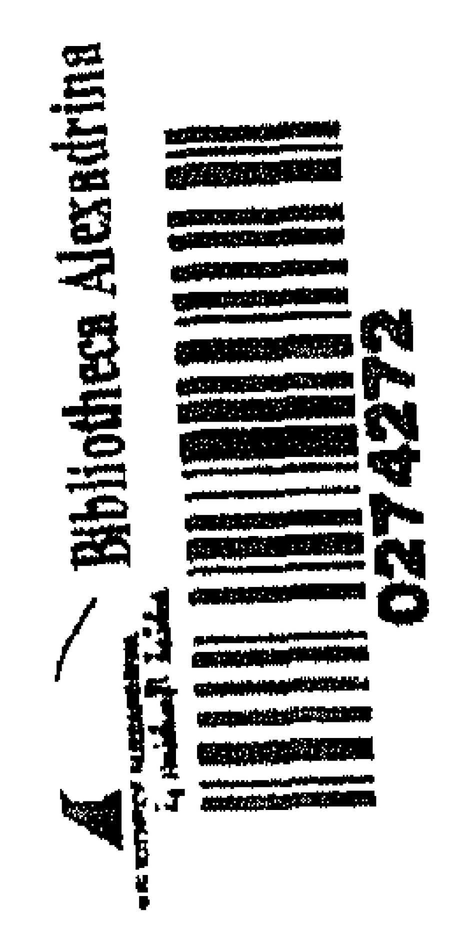
R MALĀNIHĀTA LAHU, R. WAHDĀNIYYAT ALLĀH

Edited by

Mohammad Ābd al-Hādī Abū Ridah

SECOND EDITION

CAIRO 1978



مطبعة حسان

٢٤١ م شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠